ANTONIO GARCÍA-MORENO

EL CUARTO EVANGELIO
ASPECTOS TEOLÓGICOS

EDICIONES EUNATE

Pintor Crispín 12-7º-G - Pamplona (España)
Nihil obstat: Ildefonso Adeva
Imprimatur: José Luis Zugasti, Vicario General
I.S.B.N.: 84-7768-070-1
Depósito Legal: NA-1333-1996
Compomática AZUL, Unidad de Gestión Editorial
Tfn. (948) 272352. Pamplona
Printed in Spain - Impreso en España

A todos aquellos que me animaron
en el estudio del IV Evangelio,
con un recuerdo especial a mis alumnos

ÍNDICE

PARTE III:
LOS SACRAMENTOS

PRÓLOGO

El Profesor Antonio García-Moreno, autor de la presente obra, es Canónigo Lectoral de la Archidiócesis de Mérida-Badajoz y Profesor de Exégesis de Nuevo Testamento en su Seminario Metropolitano y en la Facultad de Teología de Navarra. Su Licenciatura en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico, así como su Doctorado en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma le han preparado para una intensa labor, de muchos años ya, en la dedicación a la tarea de explicar e investigar la Palabra de Dios. Su participación en Congresos y Simposios de la Asociación Bíblica Española y de la «Studiororum Novi Testamenti Societas» (instituciones de las que es miembro) le han puesto en contacto con los especialistas bíblicos de España y del extranjero.

Recibió el premio de la Fundación Martín Alonso Pedraz-Blanca Jiménez Tur (Bienal 1993), en concurso convocado por la Pontificia Universidad de Salamanca para profesores de dicha Universidad y de Centros de Estudios Teológicos afiliados, entre los que se encuentra el Seminario Metropolitano de Mérida-Badajoz. Su afán por difundir la Palabra de Dios le ha impulsado también a publicar diversos estudios, unos de investigación (*Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, Pamplona 1982; *La Neovulqata. Precedentes y actualidad*, Pamplona 1986; *Sentido del dolor en el libro de Job según Juan de Pineda*, Toledo 1990; *El Evangelio de San Juan. Introducción y exégesis*, Badajoz-Pamplona 1996; y otros de alta divulgación como la *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1971-1976. Colaboró en los *Comentarios Bíblicos al Leccionario*, publicados por el Secretariado Nacional de Liturgia, Madrid 1971-1975, y en la *Sagrada Biblia*, traducida comentada por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, cuya publicación en curso se inició en 1976. En el campo de la divulgación ha trabajado en diversas publicaciones. Caben destacar los comentarios homiléticos aparecidos en las páginas dominicales de diferentes periódicos, recopilados posteriormente y publicados con el título de *Al filo de tu palabra, Señor*, Mérida 1995 en segunda edición.

En la obra que presentamos ha recogido una nueva serie de estudios sobre San Juan desde la perspectiva de la teología bíblica. La obra se mueve en el terreno intermedio entre la investigación y la alta divulgación. La mayor parte de los materiales han sido objeto de ponencias o comunicaciones en congresos, o han sido publicados en revistas de reconocido prestigio. Algún trabajo se publica por primera vez en este volumen. Todas las colaboraciones que se reunen en esta obra tienen un centro de interés: El pensamiento y la enseñanza teológica del cuarto evangelista. Dentro de la perspectiva de la teología bíblica destaca la atención a los aspectos cristológicos, soteriológicos y sacramentarios. Así encontramos tratados los temas de Cristo Cordero de Dios, Nuevo Templo, las Fiestas judías y su sentido en la perspectiva cristiana, la dimensión cultual y sacramental de la Iglesia, especialmente los sacramentos del Bautismo, Eucaristía (con un extenso análisis del capítulo 6º de San Juan), la Penitencia y el Sacerdocio.

El tratamiento que reciben estos temas está en función del origen de las diversas colaboraciones. Unas veces tienen un carácter más técnico, incluso recurriendo a los textos hebreo y griego, otras veces se mantienen en un nivel de exposición sencilla del texto evangélico. Es oportuno destacar que el autor muestra en todo momento una gran veneración y respeto por el contenido del texto y una clara orientación a sintonizar en su explicación con el sentido de la Iglesia. Esta característica y el afán por la claridad hace prever que la obra será provechosa para aquellas personas a quienes el autor la dirige, a saber, sacerdotes y seglares interesados en penetrar con seguridad y solidez doctrinal en el pensamiento del cuarto evangelista.

El conjunto de los temas teológicos tratados puede servir para profundizar en la doctrina del evangelista. No es una teología joánica completa —cosa que tal vez sería imposible— pero sí una selección de temas que cubre gran parte del campo teológico. La abundancia de notas y referencias bibliográficas en algunos de los capítulos es suficiente para ver que el autor maneja la bibliografía más sólida.

Sólo nos queda desear que el libro, al recoger tantas ponencias y artículos diseminados en diversas publicaciones, pueda ayudar a muchos lectores a comprender con mayor profundidad la Palabra de Dios y a dejarse contagiar por el amor al texto sagrado que el autor deja traslucir en sus páginas.

Domingo Muñoz León
Miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y
Profesor de la Universidad de Comillas en Madrid

PRESENTACIÓN

Desde hace más de cinco lustros, la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra viene celebrando un Simposio Internacional de Teología. Los diversos departamentos se van sucediendo en la organización de esta cita anual, en la que se estudian con un nivel aceptable y buena participación de profesores nacionales y extranjeros temas de actualidad, en gran parte relacionados con los Sínodos de Obispos y siempre procurando abordar temas candentes y de interés teológico.

Como es natural he participado habitualmente en estos Simposios, al ser profesor de Exégesis del Nuevo Testamento en dicha Facultad, durante el segundo semestre y desde hace venticinco años. Cuando se iniciaron estos Simposios, hace diecisiete años, me encontraba ya metido de lleno en el estudio del Evangelio de San Juan, no sólo por las clases encomendadas, sino también por haber participado muy de lleno, junto con los profesores J. M. Casciaro y G. Aranda, en la publicación del volumen dedicado al IV Evangelio y al Apocalípsis de la Sagrada Biblia que nuestra Facultad viene publicando. Ello determinó que mis aportaciones a los referidos Simposisios se centraran en temas joánicos. Por otro lado, diversas circunstancias contribuyeron a que me interesara por aspectos litúrgicos, en los que tan ricos son los escritos joanneos, no sólo el Apocalípsis sino también el IV Evangelio.

Estas diversas pautas encauzaron mi investigación y estudio. Todo lo expuesto hace que no siempre haya una unidad temática, e incluso que algunos aspectos se repitan, aunque siempre desde perspectivas diversas y sin caer en lo iterativo. De todas formas se puede decir que hay una cierta cohesión en los temas desarrollados. Dividimos el conjunto en tres partes, cada una con su temática propia.

La Primera Parte la titulo *Cristo y la Iglesia*. La Cristología joánica es de una riqueza extraordinaria, sugerida por el hagiógrafo a través de los diversos títulos que se aplican a Jesucristo. Nos hemos limitado, de momento, al de Cordero de Dios y ello nos ha servido para intuir de alguna manera la riqueza teológica y profundidad del pensa-

miento que se encierra en su concepción cristológica. Luego insertamos una comunicación sobre Jn 3, 16 en la que nos detenemos en el concepto del mundo en San Juan. Sin descuidar el aspecto negativo del mundo, cuyo Príncipe es Satanás, sobresale el amor divino por la obra de sus manos y cómo, a través de la Iglesia, el Enviado del Padre, Cristo Jesús, sigue presente y operativo en medio del mundo y de los hombres, para salvarlo.

La Segunda Parte la llamo *Culto y Liturgia*. La Iglesia, Esposa amada de Cristo, se dirige ante todo hacia Dios, cuya gloria es el único objetivo que la mueve en justa correspondencia de amor. A través del culto y la liturgia la Iglesia se vuelve al Señor para adorarle y alabarlo, para recordar agradecida y gozosa los *magnalia Dei*, las maravillas de Dios. Al mismo tiempo contempla la figura orante de Cristo y escucha con la Samaritana cuál ha de ser el nuevo culto de los verdaderos adoradores que el Padre quiere. Todo ello nos lleva a presentar a Cristo como el Templo Nuevo y revivir las grandes fiestas del Antiguo Testamento, que alcanzan su plenitud y culminación en el Nuevo, según se va desgranando en el IV Evangelio.

Por último la Tercera Parte, *Los Sacramentos*, está dedicada en cierto modo a ver el modo concreto de continuar entre los hombres la presencia liberadora y salvadora de Jesús. Por medio de la Gracia nuestro Padre Dios nos libera del pecado y al mismo tiempo nos eleva a la suprema categoría de hijos de Dios. Y esa doble acción, sanante y elevante, la realiza la Iglesia por voluntad de Cristo a través de los Sacramentos, sobre todo los llamados de la iniciación cristiana. Es un tema apasionante y difícil, en especial lo relativo a la Eucaristía y la Penitencia, y más aún lo referente al del Sacerdocio, que para muchos está ausente en el IV Evangelio. Afrontamos el reto de esas esas dificultades, aunque muchas veces caminamos descalzos, conscientes de estar pisando tierra sagrada.

Algunos trabajos son más antiguos que otros. Todos los hemos releídos y actualizado, pero hemos prescindido de incorporar nuevas publicaciones que, aunque conocidas y recensionadas en los últimos años de «Scripta Theologica», no citamos de ordinario, pues ello nos obligaría a demorar demasiado estas publicación.

Quiero recordar al que fue Prelado del Opus Dei, Mons. Alvaro del Portillo que en una ocasión, al referirle mis trabajos sobre San Juan, me animó mucho y mostró gran entusiasmo por «la Teología del Teólogo», en palabras suyas. Quedé muy impresionado.

Sólo me queda agradecer al Prof. Domingo Muñoz León su Prólogo y la ayuda prestada a mi Arzobispo, D. Antonio Montero, y a todos mis compañeros y colegas, tanto de la Facultad como del Seminario. Aprovecho para recordar también con gratitud a Mons. Justo Fernández Alonso y al Prof. José Luis González Novalín, Rector y Vicerector respectivamente de la Iglesia Nacional Española en Roma, en cuya residencia para postgraduados he podido trabajar en un gran ambiente de estudio y de fraternidad.

Sólo [illegible] tuyo y la ayuda prestada a mi Arzobispo, D. Antonio Montero, y a los mis compañeros y colegas, tanto de la Facultad como del Seminario. Aprovecho para recordar también con gratitud a Mons. Justo Fernández Alonso y al Prof. José Luis González Novalín, Rector y Vicerrector respectivamente de la Iglesia Nacional Española en Roma, en cuya residencia para postgraduados he podido trabajar en un gran ambiente de estudio y de fraternidad.

La Segunda Parte la llamo Culto y Liturgia. La Iglesia, Esposa amada de Cristo, se dirige ante todo hacia Dios, cuya gloria es el único objetivo que la mueve en justa correspondencia de amor. A través del culto y la liturgia la Iglesia se vuelve al Señor para adorarle y alabarle, para mostrarse agradecida y gozosa los magnalia Dei, las maravillas de Dios. Al mismo tiempo contempla la figura orante de Cristo y escucha con la Samaritana cuál ha de ser el nuevo culto de los verdaderos adoradores que el Padre quiere. Todo ello nos lleva a presentar a Cristo como el Templo Nuevo y revivir las grandes fiestas del Antiguo Testamento, que alcanzan su plenitud y culminación en el Nuevo, según se va desgranando en el IV Evangelio.

Por último la Tercera Parte, Los Sacramentos, está dedicada directamente a ver el modo concreto de continuar entre los hombres la presencia liberadora y salvadora de Jesús. Por medio de la Gracia, nuestro Padre Dios nos libera del pecado y al mismo tiempo nos eleva a la suprema categoría de hijos de Dios. Y esa doble acción, sanarse y elevarse, lo realiza la Iglesia por voluntad de Cristo a través de los Sacramentos, sobre todo los llamados de la iniciación cristiana. Es un tema apasionante y difícil, en especial lo relativo a la Eucaristía y la Penitencia, y más aún lo referente al del Sacerdocio, que para muchos está ausente en el IV Evangelio. Afrontamos el reto de esas dificultades, aunque muchas veces caminamos descalzos, conscientes de estar pisando tierra sagrada.

Algunos trabajos son más antiguos que otros. Todos los hemos revisado y actualizado, pero hemos prescindido de incorporar nuevas publicaciones que, aunque conocidas y recensionadas en los últimos años en nuestra Theologica, no citamos de ordinario, pues ello nos obligaría a aumentar demasiado estas publicaciones.

Quiero recordar al que fue Prelado del Opus Dei, Mons. Álvaro del Portillo que en una ocasión, al referirle mis trabajos sobre San Juan, me animó mucho y mostró gran entusiasmo por «la Teología del Teólogo» en palabras suyas. Quedé muy impresionado.

PARTE I:
CRISTO Y LA IGLESIA

CAPÍTULO I
JESUCRISTO, CORDERO DE DIOS[1]

1. *El Misterio y su Revelación*[2]

En ocasiones el hombre se siente atraído por algo o por alguien de tal forma que le es casi imposible no pensar en ello. Esa persona o esa realidad que le atrae se convierte entonces en el centro de todo su ser y su existir, algo que lo polariza y lo determina, que da sentido a su vida y también a su muerte. Cuando eso ocurre, el hombre trata de alguna forma aprehender lo que tan dentro se le ha metido, intenta como sea apresarlo para siempre. Quisiera que eso que le embarga durase definitivamente. Que se enraizase en las entrañas de su ser. Para conseguirlo procura conocer cada vez mejor el objeto o persona de sus ilusiones, analizarlo meticulosamente y expresarlo con claridad y exactitud. Quisiera darle un nombre único e inolvidable, o describirlo de varias formas para manifestar cuanto de bello y de amable se contiene en esa persona o en esa cosa.

Es un esfuerzo titánico para que lo que late en su interior, como una semilla de amor y de gozo, pueda brotar hacia fuera en una floración magnífica de palabras, de hechos, de símbolos y de gestos, en ocasiones inusitados y extraños pero llenos siempre de luces y de sentimientos, que intentan expresar quizás lo inexpresable. Porque puede ocurrir, y de hecho ocurre, que aquello que atrae irresistiblemente al hombre sea algo trascendente, algo que esté mucho más allá de las fronteras humanas, que sea el mismo Dios.

Dios que es para el hombre lo más grande que existe, lo único que puede colmar sus más hondos deseos. Siempre se ha cumplido y

1. Publicado en Varios, *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982. pp. 269-297.
2. Publicado en Varios, *Dios en la palabra y en la historia*, Pamplona 1993, pp. 535-549.

se cumplirá la frase, profundo suspiro de quien ha buscado por doquier, que escribiera San Agustín al principio de sus *Confesiones*: Nos has hecho para ti, Señor, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en ti[3]. A veces esta realidad sólo ha sido un presentimiento, una especie de instinto que le ha hecho pensar en la existencia de Dios. Movido por esos barruntos de la mente y del corazón, el hombre se ha lanzado siempre, a su búsqueda. Ha inquirido por todas partes, ha caminado tanteando casi a ciegas por los caminos del mundo[4] en busca de la huella de Dios. Muchas veces ha descubierto un rastro de la divinidad, un resquicio de su luz a través de la magnitud del Cosmo.

No obstante, en ocasiones esos descubrimientos quedaron fallidos. Así, el hombre ha pensado que Dios estaba en el fuego, en la tempestad o en el viento, lo ha llegado a identificar incluso con una criatura cualquiera: «Trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles»[5].

No siempre fue así. Hubo quienes descubrieron al Creador a través de la Creación, quienes hablaron de su perfección suma y lo identificaron con la Verdad y con el Bien, quienes hablaron de su unidad y de su unicidad. En efecto, los filósofos griegos desarrollaron la prueba cosmológica de la existencia de Dios. Apoyados en el mundo visible concluyen la existencia de un Dios creador. Así Tales, Heráclito con el λόγος, *lógos*, y Anaxágoras con el νόος, *nóos*[6]. De la misma manera Platón estima que las cosas paricipan de las ideas, de las cuales la suprema es la idea divina del Bien[7]. De todos modos, el pensador griego opina que hallar al Creador es difícil y más aún, si se le encuentra, hablar de El de modo inteligible[8]. Respecto de Aristóteles recordemos como defiende un motor primordial del que procede todo movimiento. En el campo de los pensadores clásicos latinos, podemo citar a Cicerón quien afirma poder llegar al conocimiento de Dios por medio de la grandeza y la harmonía del mundo, aunque estima que es necesaria una determinada actitud interior del hombre[9].

3. Cfr. *Confessiones,* 1, 1, 1. PL 32, 661.
4. Cfr. Hch 17, 27.
5. Rm 1, 23.
6. Cfr. K. H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento*, Barcelona 1977, t. II, p. 32 s.
7. Cfr. *De Republica* 7, 517 BC.
8. Cfr. *Timeo* 28, A-C.
9. Cfr. *Tusculanas* 1, 68-70.

Los libros sapienciales del judaísmo helenístico recogen la misma doctrina. Y así «de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su autor»[10]. De la literatura apócrifa veterotestamentaria podemos citar el *Testamento de Neftalí* que, en claro paralelismo con Rm 1,18-32, habla de como los paganos se han extraviado cambiando el culto al Dios verdadero por el de los ídolos[11].

Sí, es cierto que con la sola luz de la razón se ha llegado a cumbres altas del conocimiento de Dios, se ha vislumbrado su justicia y su poder omnímodo, su sabiduría infinita y su eternidad sin principio ni fin. Por eso no tienen razón quienes afirmaban que Dios es totalmente inaccesible, imaginándolo como un Ser supremo y tan lejano que no se ocupa de las criaturas, las cuales no pueden conocerlo ni por aproximación. Contra esta doctrina la Iglesia «sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas...»[12]. Existen, por tanto, aspectos del Misterio de Dios que pueden ser conocidos por el hombre de modo cierto y sin error alguno[13].

2. *La imaginación del hombre*

Sin embargo, también es verdad que hubo quienes imaginaron el mundo de lo divino como un conjunto de seres crueles y vengativos, duros y exigentes, ambiciosos y sensuales, orgullosos y pendencieros. Construyeron toda una mitología politeista y absurda, hecha a la medida de pasiones humanas[14]. Ante esa situación caótica, derivada de la razón humana herida por el pecado, Dios se acerca hasta el hombre e ilumina su entendimiento, impulsa su voluntad para que pueda conocer, un poco al menos, la naturaleza y magnitud de ese Ser que le atrae de modo irresistible, para que se aproxime a ese abismo sin fondo de su grandeza y descubra entre celajes su anchura y longitud, su altura y profundidad, la grandeza del amor divino «que supera

10. Sb 13, 1. En la misma línea puede verse Sb 12, 24 s; Jb 12, 7-9.
11. Cfr. K. H. SCHELKLE, o. c., p. 32.
12. Dz 1785.
13. Cfr. Sto TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q.1, a.1.
14. También en este campo la cultura griega nos dejó una mitología de dioses y héroes, más de temer que de imitar.

toda ciencia»[15], le sostiene para que suba lo más cerca posible de esas cumbres de luz inaccesible de la misma divinidad[16]. Es cierto que el vuelo del espíritu humano, aún en alas de la razón iluminada por la fe, no llegará nunca hasta las últimas cimas de la divinidad. Siempre quedarán «palabras inefables que el hombre no puede decir»[17], siempre habrá una zona que «ni el ojo vió, ni el oido oyó, ni vino a la mente del hombre»[18]. Sin embargo, con la luz de la fe llegará el hombre muy cerca de Dios, tanto que, con el místico castellano, podrá decir «volé tan alto, tan alto, que le di a la caza alcance»[19]. Para ello el Señor hablará al hombre con su mismo lenguaje humano, derramará sobre la tierra sus palabras que descienden como «la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá, sino que empapan la tierra, la fecundan y la hacen germinar...»[20].

Cuanto Dios dice a los hombres es vital para ellos, lo mismo que lo son esas aguas otoñales o primaverales que, blanda y eficazmente, inundan el paisaje árido de los hombres, regándolo con raudales de metáforas e imágenes que brotan de las fuentes inagotables de la ciencia divina. También en Dios se cumple aquello que dijo Jesús cuando afirmaba que de la abundancia del corazón habla la boca[21]. Y es tanto lo que Dios quiere decirnos que de muchas formas y muchas veces le habló a los hombres por medio de los profetas[22]. Sí de muchas maneras ha intentado el Señor manifestarse ante el hombre, comunicarle cuanto de amor y de bondad hay en El, cuanto de perfección y de belleza. Así se ha revelado no sólo con palabras sino también con hechos, acontecimientos que mostraban y muestran su poder y su amor. En efecto, «el plan de la revelación se realiza por obras y por palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican el misterio»[23]. Es importante destacar que la revelación del Misterio se inicia con obras, con realidades tangibles, acontecimientos históricos que manifiestan, y prueban al mismo tiempo, la grandeza divina.

15. Ef 3, 19.
16. Cfr. 1 Tm 6, 16.
17. 2 Co 12, 4.
18. 1 Co 2, 9.
19. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Coplas a lo divino*, en *Obras completas*, Madrid 1954, p. 884.
20. Is 55, 10.
21. Cfr. Mt 12, 34 y Lc 6, 45. A este respecto exhorta S.Gregorio Magno: «Disce cor Dei in verbis Dei, ut ardentius ad aeterna suspires...» (*Epist.* 40. PL 77, 706).
22. Cfr. Hb 1, 1.
23. Const. Dog. *Dei Verbum*, n. 2.

En la Biblia se nos narran las maravillas de Dios, los «magnalia Dei»[24], sobre todo por medio de intervenciones divinas en la historia de los hombres. Los profetas refieren con frecuencia como Dios interviene para premiar o para castigar. Es entonces, al contemplar el pueblo la justicia o el poder divino, manifestada claramente con su interveccción, cuando reconoce a Dios. Así Ezequiel habla de que el Señor restaurará la casa de Israel, entonces derruida y en el destierro, mejorará su situación y en consecuencia sabrán que El es Yahwéh[25]. También refiere como abrirá sus tumbas y les hará salir, infundiendo en ellos su espíritu y devolviéndole la vida y la tierra perdida. Entonces «sabréis que yo, Yahwéh, lo digo y lo hago, oráculo de Yahwéh»[26]. En otras ocasiones la intervención divina es punitiva. Es también Ezequiel quien dice a los ammonitas, que han profanado el Santuario, que el Señor los entregará a sus enemigos y hará de sus ciudades establos de camellos y redil de ovejas. Entonces, les dice el profeta, «sabréis que yo soy Yahwéh»[27]. Estos pasajes nos recuerdan el texto de San Juan que nos refiere como Cristo dice a los judíos: «Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo soy...»[28]. En este caso estamos ante el gesto más expresivo de toda la revelación divina, el acontecimiento cumbre de toda la Historia que nos revela el amor sin nombre que Dios nos tiene a los hombres. Consciente de esta realidad, recordará también San Juan que «tanto amó Dios al mundo que le entregó su Hijo unigénito»[29].

De ahí la grave importancia que tiene la historicidad de los libros sagrados, el dejar a salvo un núcleo de veracidad histórica en los hechos relatados. En este sentido se pronunciaba Eichrodt cuando defendía que los hechos que jalonan la Historia de la Salvación han ocurrido realmente. Lo contrario es vaciar de contenido la revelación que a través de esos acontecimientos se ha realizado[30]. Sí, junto con las palabras, están los hechos como gestos enormente expresivos que han ido descubriendo al hombre quien es Dios.

24. Hch 2, 11.
25. Cfr. Ez 36, 10-11.
26. Ez 37, 14.
27. Ez 25, 5.
28. Jn 8, 28.
29. Jn 3, 16.
30. Cfr. *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1975, v. II, p. 17.

3. *El mensaje de la Historia*

Por esta razón afirma San Pablo que cuanto les ocurrió a los israelitas es una advertencia para nosotros: «Todas estas cosas les ocurrían a modo de ejemplo, y fueron escritas para aviso de los que tocamos el fin de los tiempos»[31]. Pero no sólo los acontecimientos eran un cauce de comunicación entre Dios y su pueblo. A veces los profetas provocan la atención, y preparan la transmisión de su mensaje, mediante la escenificación de un hecho que exprese con fuerza plástica cuanto ellos quieren transmitir, de forma que unos hechos significativos apoyen sus palabras. Recordemos en ete sentido como Jeremías se compra, por orden de Yahwéh, una faja que uego oculta en un hueco junto al río y más tarde la recupera ya podrida e inservible. Entonces las palabras del Señor, de la misma forma, echarán a perder la soberbia de Judá y de Jerusalén[32]. En otro momento recibe la orden divina de que no tome mujer ni tenga hijos pues los nacidos en aquella tierra rebelde «morirán sin que sean llorados ni enterrados»[33]. Otro de los gestos reveladores lo realiza Jeremías en la casa del alfarero. Allí ocurre que un cacharro de barro se le estropea al alfarero. Sin embargo lo vuelve a modelar pero dándole otra forma diversa. «Entonces me fue dirigida la palabra de Yahwéh en estos términos: ¿No puedo hacer con vosotros, casa de Israel, lo mismo que este alfarero? —oráculo de Yahwéh—. Mirad, como el barro en la mano del alfarero, así sois vosotros en mi mano, casa de Israel»[34]. Otros muchos ejemplos podrían referirse que, por razones de brevedad, omitimos[35].

Es interesante observar que en el IV Evangelio se recurre a los hechos como cauce de revelación, dándoles un valor simbólico que, sin despreciar su valor histórico y real, expresan unas realidades trascentes, una doctrina teológica relativa al Misterio de Cristo. Esto no significa que no se relaten diversos discursos del Señor, a veces incluso muy extensos. Basta pensar en la narración de la última Cena, cuando el Corazón de Cristo se desborda en palabras de consuelo y de aliento, ante su inminente ausencia, que tanto entristece a los discípulos. Sin embargo, para Juan esas palabras están siempre precedidas de he-

31. 1 Co 10, 11.
32. Cfr. Jr 13, 1-9.
33. Jr 16, 4.
34. Jr 18, 5-6.
35. Cfr. Jr 19, 10; 27, 2 ss.; Ez 24, 15 ss. A. GARCÍA-MORENO, *Hermenéutica de los símbolos*, en Varios, *Biblia y Hermenéutica*, Pamplona 1986, p. 464.

chos concretos que, de una forma o de otra, revelan ya lo que luego las palabras de Jesús explicarán. En el el caso de la Cena nos refiere que el Señor, habiendo amado a los suyos, los amó hasta el final. Y como introducción a toda su enseñanza sobre el amor fraterno tenemos el lavatorio de los pies, algo inaudito que hace reaccionar a Pedro con una actitud de rechazo absoluto[36]. Cuando Jesús termina, les explica la razón de su gesto: si El, Señor y Maestro, ha realizado semejante servicio de humildad, con mayor motivo también sus discípulos han de estar dispuestos a servir a sus hermanos y compañeros. Para San Juan, en efecto, cuanto hace Jesús tiene un significado que va más allá de significado inmediato. El evangelista ve la trasparencia divina que detrás de lo humano de Jesús se manifiesta. Como hemos dicho en otra ocasión en los acontecimientos de la vida de Cristo «se encierra un significado profundo que contribuye a revelar el Misterio...»[37].

Por tanto, por querer divino, las verdades de fe se transmiten y se apoyan, de ordinario, en unos hechos reales vistos directamente, o referidos por quienes los vieron. En esos acontecimientos se encierra un significado profundo que contribuye a revelar el Misterio de Cristo. Por eso en el IV Evangelio la doctrina surge con frecuencia de un hecho determinado, un prodigio que tiene la fuerza de signo[38] y, por tanto, ha de recibirse en dos planos distintos, en el de lo inmediato percibido por la vista,y en el plano de una comprensión más profunda mediante la fe[39]. De ahí que cada prodigio sea un signo que oculta en sí mismo una revelación divina. Así con motivo del milagro de la multiplicación de los panes y los peces, atestiguado también por los otros Evangelistas[40], el Señor pronuncia los discursos

36. Era considerado tan humillante ese servicio que no se le podía imponer a nadie, a no ser que fuera un esclavo extranjero. Así la Mishná disponía que a ningún hijo de Israel se obligara a semejante servicio. Ello explica también el sentido de profunda humildad que tienen la palabras del Bautista al afirmar que no es digno ni siquiera de desatar las sandalias de Jesucristo (cfr. Mt 3, 11 y par.).

37. A. GARCÍA-MORENO, *Autenticidad e historicidad del IV Evangelio*, «Scripta Theologica», 23 (1991) 61.

38. San Juan no habla propiamente de milagro o de prodigio (δύναμις, *dynamis*, o τέρας, *teras*) cuando el Señor realiza un hecho extraordinario, como hacen los Sinópticos. Nuestro autor habla entonces de signo, (σημεῖον, *semeîon*).

39. Cfr. O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Evangile de Jean*, París 1951, p. 25. M. COSTA, *Nota sul simbolismo sacramentale nel IV Vangelo*, «Rivista Biblica Italiana», 3 (1965) 240.

40. Cfr. Mt 14, 13-21 y par. Este dato confirma la historicidad de este milagro narrado también por San Juan. Y si este prodigio que sirve de signo para la doctrina joannea sobre la Eucaristía es histórico, por qué no han de serlo también los demás milagros narrados, aun cuando

sobre su condición de Pan de vida[41]. En el relato de la curación del ciego de nacimiento, Jesús proclamará que El es la Luz del mundo[42], o con motivo de la resurrección de Lazaro, dirá Jesús: «Yo soy la Resurrección y la Vida»[43]. Y lo mismo que sucede en el relato de los milagros, ocurre también en las demás narraciones. Se da de contínuo un doble nivel significativo: el que se deriva de forma imediata en cuanto se narra, y el que de forma latente se oculta en cierto modo detrás de cada narración[44].

F. Mussner estima que el relato evangélico, en especial el joanneo, es siempre una ἀνάμνησις, *anámnesis*, el recuerdo de un hecho que se narra, al mismo tiempo que se revela el sentido de ese acontecimiento recordado. Es un recurso literario que también se da en el Antiguo Testamento[45], y que es frecuente en la Liturgia. Mediante la celebración de un hecho glorioso del pasado se conmemora una intervención divina en favor de su pueblo. Y al mismo tiempo, se actualiza la acción de Dios hasta el punto de que los presentes en dicha celebración, son protagonistas de cuanto entonces ocurrió, de modo que el relato se recita en primera persona del plural. En el caso de cuanto hizo Jesús, al recordarlo se repite, en cierto modo, lo que ocurrió y sus palabras se hacen presentes[46]. De forma parecida se pronuncia Cullmann al decir que cuanto se narra en el IV Evangelio, engloba en una misma mirada la vida de Jesús y la obra de Cristo presente en la Iglesia. San Juan narra lo que Jesús hizo y dijo, pero al mismo tiempo muestra el significado que todo eso tiene para la Iglesia. Por eso la intención del Evangelista quedaría frustrada si se le niega validez histórica a cuanto nos narra. El Evangelista no inventa nada, aunque cuanto describe es objeto de una profunda reflexión teológica. Por eso el testimonio de San Juan, sin dejar de ser histórico, trasciende la Historia[47].

sean el soporte de una determinada revelación sobre el Misterio de Cristo. Por tanto, insistimos, el valor simbólico de un hecho no implica que este sea una mera ficción literaria (cfr. E. COTHENET, en A. GEORGE-P. GRELOT, *Introduction a la Bible*, París 1977, t. IV, p. 217 s.).

41. Cfr. Jn 6, 35.48.51.
42. Cfr. Jn 8, 12.
43. Cfr. Jn 8, 12; 11, 25.
44. Cfr. O. CULLMANN, *Eiden kai episteusen. La vie de Jésus, objet de la «vue» et de la «foi», d'après le quatrième Evangile*, en *Aux sources de la Tradition Chretienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel*, Neuchâtel-París 1950, p. 60.
45. Cfr. Sal 46, 9; 48, 9; 6, 5.
46. Cfr. F. MUSSNER, *Il Vangelo di giovanni e il problema del Gesù storico*, Brescia 1968, p. 47-48.
47. Cfr. O. CULLMANN, *Le milieu johannique*, París 1976, p. 36.

Esta intencionalidad teológica, recordemos, no empece en absoluto la realidad de cuanto ocurrió. Como dice Grelot, se puede establecer una «distinción entre la resonancia original de los textos y su relectura a la luz de la Pascua»[48]. Así en el IV Evangelio, la historia de Cristo se contempla desde la vida postpascual de la Iglesia, cuando es posible una adecuada interpretación de lo que ocurrió[49]. En definitiva todo historiador es siempre un intérprete de lo que narra, es tributario de su propia personalidad, de sus más entrañables convicciones. Hoy día, a diferencia del siglo pasado, no se admite una historia aséptica o neutra. Es más, una historia así no merecería tal nombre, sería a lo más una lista de fechas y de hechos o palabras, una mera crónica descriptiva que no permite comprender el sentido de cuanto se narra. La Historia, en efecto, va más allá del simple relato de lo que sucedió[50]. En nuestro caso, Juan nos da un testimonio verídico, pero al mismo tiempo es un testimonio de fe[51].

El evoca la Historia, pero a su vez la interpreta. La Historia, en efecto, no mira sólo a lo que materialmente ocurrió, sino al sentido profundo de lo acaecido. Si entendemos así la Historia, no hay Historia más valiosa que la que San Juan nos transmite, pues en él encontramos perfectamente enlazadas Historia y Teología. El uso de los símbolos indica su visión del mundo, su *Weltauschaung*. Cuanto le rodea es imagen viva de lo eterno, «un mundo en el que la Palabra se hizo carne»[52]. Para nuestro hagiógrafo el mensaje teológico y salvífico no está fundamentado en el vacío de lo irreal, sino en hechos concretos y verídicos, interpretados, sin deformarlos, desde la fe[53]. En el mismo sentido, dice Cothenet, que toda la historia pasada se concentra en Jesucristo donde está la plenitud, mientras que la historia del futuro parte desde Cristo para conseguir así su completo despliegue[54]. De esa forma los hechos narrados no son meras anécdotas o algo trivial. Al contrario, les da una dimensión nueva, una hondura especial, que permite entender la divinidad de Jesús de Nazaret[55].

48. Cfr. P. GRELOT, *Las palabras de Jesús*, Barcelona 1988, p. 363.
49. Cfr. P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Roma 1978, t. V, p. 146.
50. Cfr. F. FERNÁNDEZ RAMOS, *El Nuevo Testamento*, Salamanca 1989, p. 75.
51. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La notion de tèmoignage dans saint Jean*, «Sacra Pagina», París-Gembloux 1959, t. 1, pp. 193-208.
52. C. H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, p. 152.
53. Cfr. G. SEGALLA, *Nuovissima versione della Bibbia. Giovanni*, Roma 1976, p. 80.
54. Cfr. o. c., p. 233.
55. Cfr. B. VAWTER, en Varios, *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, Madrid 1972, t. IV, p. 413.

Así pues, el relato de hechos ocurridos y en los que Dios interviene son referidos y explicados como prueba de la grandeza divina. Entonces «las palabras proclaman las obras y explican su misterio»[56]. El hombre escuchará, entre tembloroso y emocionado, la voz del Señor, ese murmullo, estruendo a veces, de muchas aguas de que habla el salmista[57]. Esa voz es también temible, de una majestad irresistible, «troncha los cedros del Libano... hace estallar el fuego; la voz de Yahwéh sacude el desierto... retuerce las encinas, despoja la selva»[58]. Por todo esto el hombre ha sentido la imperiosa necesidad de que la palabra divina le llegue a través de otros hombres elegidos por el Señor. Asi ocurrió con los israelitas en el desierto, junto al Sinaí, cuando dijeron a Moisés: «Háblanos tú y te escucharemos; pero que no nos hable Dios, no sea que muramos»[59].

Por eso ha querido llegar hasta nosotros por medio de sus mensajeros, para que en su nombre nos transmitan sus palabras y nos interpreten sus hechos. Así, en su afán de cercanía, pone sus palabras en la boca de sus enviados y las hace divinas, por el carisma de la inspiración, lo que son palabras humanas. El profeta o el hagiógrafo proclama entonces lo que Dios desea, como instrumento dócil, sin dejar de ser libre, de su voluntad divina. No obstante, esas palabras por claras y firmes que sean serán siempre una aproximación de lo que quieren expresar, palabras humanas que nunca podrán aprehender exhaustivamente a Dios. Además, por el mero hecho de estar dirigidas a hombres, tendrán una limitación en ese destinatario al que van dirigidas, se cumplirá el dicho filosófico de «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur».

4. *El velo se alza*

De ahí que cuando Dios se revela al hombre y levanta los velos del Misterio, lo hace de forma parcial. Así «ahora vemos por un espejo y oscuramente»[60], casi en enigma. De otro modo el hombre quedaría deslumbrado, cegado por el exceso de luz. La revelación está, pues, supeditada a la limitación creatural, delimitada por las posibilidades de expresión que tiene el lenguaje de los hombres, enmarcada

56. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 2.
57. Cfr. Sal 92, 4; 29, 3.
58. Sal 28, 5.7-9.
59. Ex 20, 19.
60. 1 Co 13, 11.

en los cauces de la vida humana con sus imágenes y conceptos, con sus costumbres y sus gustos. De ahi que en su afán de acercarse, en su abajamiento o συμκατάβασις, *symkatábasis*[61], no desecha las metáforas más sencillas o corrientes. Al contrario, se adapta frecuentemente al hombre más rudo y elemental, recurrirá a sus sentimientos más comunes. Hablará en términos inteligibles para todos, vibrantes y encendidos al mismo tiempo. Destacará, en efecto, el tono emocional y afectivo de su mensaje, siendo el amor una de las perspectivas más claras y repetidas del lenguaje divino-humano de sus profetas y apóstoles. Así, pues, se expresará desde el amor que el labriego tiene por su viña[62], o el que el pastor siente hacia su rebaño[63]. Son aspectos humanos que se desarrollan en un nivel material, pero que pueden llegar a una gran intensidad y que, por cierto, en el lenguaje biblico alcanzan un alto clima de emoción y de ternura.

En la misma línea se manifiestan otras veces las palabras divinas,pero ya en unos niveles más espirituales y profundos, con unos rasgos entrañables que llevan a Dios a compararse con la madre que no puede olvidar al hijo de sus entrañas[64] y al que consuela de forma única e inimitable[65]. También se presenta como el padre que lleva sobre sus hombros a su hijo[66] o le enseña a caminar. «Fui para ellos —dice— como quien alza una criatura contra su mejilla, y me bajaba hasta ellos para darles de comer»[67]. En este sentido son inolvidables las palabras de Jesús cuando habla de la providencia divina[68], o de la capacidad infinita de perdón que el padre del hijo pródigo tiene[69]. Tanto se acerca el Verbo de Dios a los hombres que se hace uno de ellos y «no se averguenza de llamarles hermanos»[70], de llamarlos amigos, y no siervos[71], de darles la prueba más grande y evidente de una auténtica amistad,la entrega de la propia vida[72].

61. En varias ocasiones nos habla el Crisóstomo de la condescendencia divina. Cfr. *In Gen.* 1, 4; 12, 21; 3, 8. PG 3, 34-35. 121. 135. *Hom. in Joan.* 15, 1. 18. PG 59, 97 s.
62. Cfr. Is 5, 1-7; Jr 2, 21; 12, 10; Sal 9, 9. 24; Mc 12, 9; etc.
63. Cfr. Is 40, 11; Jr 31, 10; Ez 37, 24; Sal 22, 1; Jn 10, 11.14; 1 P 2, 25.
64. Cfr. Is 49, 15.
65. Cfr. Is 66, 13.
66. Cfr. Dt 1, 31.
67. Os 11, 3.
68. Cfr. Mt 6, 25-34; 7, 7-11.
69. Cfr. Lc 15, 11-32.
70. Hb 2, 11.
71. Cfr. Jn 15, 15.
72. Cfr. Jn 15, 13.

En este orden son impresionantes las palabras de los profetas al hablar del amor de Dios por Israel. Iahwéh se nos presenta como un adolescente enamorado por vez primera[73], como un esposo que no puede olvidar ni dejar de querer a su amada, por más que ésta se olvide de él[74], un amante que quiere hasta los celos[75] y que purifica a su esposa con su propia sangre[76]. Será San Juan el que en dos ocasiones describa a Dios diciendo, sencilla y claramente, que «Dios es amor»[77].

Ante el acercamiento divino por darse a conocer, y a querer, por los hombres, podemos afirmar que un raudal caudaloso de palabras y de obras se desborda por los siglos, desde el principio de los tiempos. Primero, cuando aún no se conocia la escritura, la palabra reveladora de Dios se fue transmitiendo de generación en generación a través de tradiciones orales. Luego esa revelación se plasmaria en libros sagrados que el mismo Dios promovió e inspiró. Bien pudo decirse que «muchas veces y en muchas formas habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas. Finalmente, en estos dias, nos habló por su Hijo...»[78]. En efecto, «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros»[79]. Es cierto que «a Dios nadie le vió jamás»[80], pero Dios Unigénito que está en el seno de Padre, muy junto a El, ese nos le ha dado a conocer[81].

5. *Un gesto definitivo*

Fue el gesto definitivo de quien tanto ha querido aproximarse al hombre. Asi el Verbo, la Palabra de Dios,la expresión exhaustiva y sustancial de Si mismo, se hizo palabra humana, una criatura nacida de mujer bajo la Ley[82]. Dios mismo, la Segunda Persona de la Trinidad beatisima traspasó la frontera que dividía lo divino y lo humano, lo temporal y lo eterno. Su voz ya no era atronadora ni temible,pero tampoco llegaba a través de intermediarios. Salia de sus labios divinos

73. Jr 2, 2; Os 2, 15.
74. Cfr. Ez 16, 60; Os 11, 8.
75. Cfr. Ex 20, 5; 34, 14; Ez 36, 5; etc.
76. Cfr. Ef 5, 25-26.
77. 1 Jn 4, 8. 16.
78. Heb 1, 1.
79. Jn 1, 14.
80. Jn 1, 18.
81. Cfr. ibid.
82. Cfr. Ga 4, 4.

de modo directo y penetrante, clara y sencilla, libre y limpia, luminosa y vibrante.

Los hombres se admiraron de sus palabras, de aquella doctrina formulada de modo tan distinto y tan nuevo, tan lleno de autoridad y firmeza[83]. Pero el Verbo porque se hizo carne acabó muriendo. Ya dijo el profeta que toda carne es como la flor silvestre que se abre lozana al salir el sol y se cierra mustia al atardecer. Sin embargo, añadía con marcada contraposición, el Verbo de Dios permanece eternamente[84]. En efecto, aunque Cristo pasó por el valle de la muerte no permaneció en él. Después de sus días resucitó y al cabo de cuarenta subió a los cielos[85]. Sin embargo, su marcha no se convirtió en ausencia. El cumplió su promesa de estar con los suyos hasta el fin de los siglos[86]. Asi, pues, se quedó, preso de amor, en la Eucaristia y se quedó en su Palabra hecha Evangelio permanente, Buena Noticia siempre actual, «viva, eficaz y tajante más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espiritu, hasta las coyunturas y la medula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón»[87].

6. *La Iglesia revela a Cristo*

Los Apóstoles y sus discípulos gravaron en su mente y en su corazón cuanto Jesús había dicho y cuanto había hecho.En un principio guardaron silencio y se ocultaron. Pero el impetu arrollador del Espiritu abrió de par en par las puertas que ellos habian cerrado; el fuego divino enardeció a quienes estaban apagados y la Palabra resonó de nuevo clara y firme, libre y decidida, una llama que ya nunca se apagaría, pasando de generación en generación en las manos de quienes siguieron, y siguen a Cristo, de modo absoluto e incondicional.

Había nacido la Iglesia. Por medio de ella nuestro Señor Jesucristo sigue presente entre los hombres. Ella es su cuerpo Místico[88], Cristo mismo que de forma sacramental[89] pero real ilumina el cami-

83. Cfr. Mt 7, 28; Mc 1, 22.
84. Cfr Is 11, 6-8.
85. Cfr. Lc 24, 51; Hch 1, 3.
86. Cfr Mt 28, 20.
87. Hb 4, 12.
88. Cfr. 1 Co 10, 17; 12, 12; Ef 4, 12; Col 1, 18; etc.
89. Cfr. Const. Dog. *Lumen gentium*, n. 1. Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 42, donde la Iglesia es llamada «Sacramento de Cristo».

nar del hombre por la tierra en dirección al Cielo. Al mismo tiempo fortalece sus pasos y le anima sin cesar. Así se perpetúa la presencia salvifica de Jesucristo en el mundo, bajo la acción del Espíritu Santo. Asi se actualiza la revelación divina proclamada ya por los profetas, por el mismo Dios hecho hombre y por sus apóstoles, se rememoran los hechos y los dichos del Señor. Resuenan una y otra vez las mismas expresiones que Jesús y sus enviados pronunciaron, enriquecidas ahora por el correr del tiempo y por la contemplación de los creyentes, esclarecidas por la oración de los místicos y la reflexión reverente de los teólogos, vibrantes por el heroismo de los santos, transidas e iluminadas por el esplendor de la liturgia.

Pudiera parecer que las palabras que predicaron el Señor y los Apóstoles tenian ya descubierta toda su virtualidad conceptual, que no era posible alcanzar más allá de lo que comprendieron los que por vez primera las escucharon. Sin embargo, no es así. Aquellas palabras, aunque eran divinas, también lo eran humanas, y como toda palabra, divina o humana, contenían en sí unas derivaciones y raíces que no siempre se manifiestan a primera vista. Esto que ocurre cuando se trata de realidades humanas sucede con mayor motivo cuando estamos ante conceptos sobrenaturales. Con razón dice el Señor a sus discipulos que las palabras que les decia entonces no podian comprenderlas en ese momento, pero que las comprenderían después[90], cuando el Espiritu Santo le trajera a la memoria cuanto les ha dicho[91], les comunicase además cosas futuras y les condujese a la verdad completa[92].

Puede ocurrir también que el mismo que habla, fuera del caso de Cristo, no perciba de momento al menos, incluso quizás nunca, el alcance y profundidad de sus mismas palabras. Puede ocurrir que ni presienta lo trascendente de lo que ha dicho. Así aconteció, por ejemplo, con Caifás cuando afirmó que convenía que muriese un hombre por todo el pueblo para que así la nación se salvase. «No dijo esto de sí mismo —aclara el Evangelista—, sino que, como era pontífice aquel año, profetizó que Jesús había de morir por todo el pueblo, y no sólo por el pueblo, sino para reunir en uno a todos los hijos de Adán, que están dispersos»[93]. Es decir, que él se referia a una salvación terrena, e incluso es posible que dijera aquello como una treta

90. Cfr. Jn 16, 4.12.
91. Cfr. Jn 14, 26.
92. Cfr. Jn 16, 13.
93. Jn 11, 51.

para condenar a Jesús, sin estar realmente convencido de que la paz de la nación con Roma dependiera de Jesús, de aquel Rabi de Nazaret que nunca tomó partido ni quiso intervenir en cuestiones temporales. Los mismos profetas que hablaban bajo la inspiración divina, y quizás precisamente por eso, pronunciaron oráculos, que sólo después de mucho tiempo llegaron a ser comprendidos en su más profundo sentido, en ese «sensus plenior» que todos los exégetas admiten.

Otra posible causa de no estar claro, de inmediato, el significado de una frase es la misma intención del que habla. Es decir, aquello que se afirma puede venir arropado en una anfibologia intencionada, en un juego de palabras que permiten, o exigen incluso, una pluralidad de sentidos. Asi han actuado algunos oradores griegos y romanos[94]. En el Antiguo Testamento es también una práctica frecuente este juego de palabras con fines diversos. Asi se explica, por ejemplo, el sentido de un nombre o de un lugar[95]. Lo mismo puede verse en el Talmud y en la literatura midráshica. Pero, sobre todo, son los profetas quienes con más frecuencia emplearon este recurso, relacionando expresiones similares con sentidos diferentes. De esa forma llamaban la atención y grababan con fuerza sus palabras, despertando al mismo tiempo la curiosidad y el interés por aquello que no se entendia bien[96].

De entre los autores sagrados del Nuevo Testamento, podemos decir que es San Juan el que con más frecuencia encierra en sus palabras un sentido más profundo. Muchas veces nos presenta a Jesús enunciando una cuestión que sorprende al interlocutor y le empuja a preguntar por el sentido de lo que el Maestro ha dicho. Pensemos, por ejemplo, en los diálogos con Niicodemo y con la Samaritana[97]. De esa forma, bajo el carisma de la inspiración, nos va desvelando S. Juan, de forma peculiarmente densa y rica, el Misterio de Cristo. Ya en los primeros relatos del evangelio, en la llamada Semana inaugural, nos presenta siete títulos de Jesús, siete perspectivas desde donde contempla e ilumina la figura del Señor, siete intentos logrados de revelación[98].

94. Cfr. R. VOLKMANN, *Die Rhetorik der Griecher und Römer*, Berlín 1872, p. 407 s. (Citado por A. NEGOITSA-C. DANIEL, *L'agneau de Dieu et le Verbe de Dieu*, «Novum Testamentum», 13 (1971) 35).
95. Cfr. Gn 29, 34; 39, 35; 30, 6; etc.
96. Cfr. Is 5, 7; 7, 9; Jr 1, 11; 24, 17; Am 7, 1; etc.
97. Cfr. Jn 3, 3; 4, 10.
98. Estos son los títulos cristológicos: Cordero de Dios (v. 29. 36), Rabbí o Maestro (v. 38. 49), Mesías o Cristo (v. 41), el Hijo de Dios (v. 34. 49), el hijo de José (v. 45), el Rey de Israel (v. 49), y el Hijo del Hombre (v. 51). Si se acepta la variante de «el elegido» del v. 34, éste sería otro título más de Jesucristo.

Es característico del evangelista San Juan desvelar, ya desde el principio de su obra, la grandeza de Jesucristo. Así en el Prólogo nos habla ampliamente de Jesús como el Verbo hecho carne, el Hijo de Dios hecho hombre. Inmediatamente después, nos narra el evangelista el ministerio del Precursor de Cristo y de la llamada de los primeros discípulos. Según la mayoría de los autores este relato comprende, incluido el episodio de las bodas de Caná, un período de siete días, que evoca y recuerda los relatos de la Creación, sugiriendo así que una nueva Creación se inició con la llegada de Jesucristo. Sea de ello lo que fuere, lo que sí es cierto es que la figura de Jesús viene realzada, según acabamos de ver, por la aplicación de siete títulos que, como siete focos de luz, dan relieve y luminosidad al Señor que, después de treinta años de vida oculta, se hace presente ante el pueblo de Israel.

7. *Importancia del título Cordero de Dios*

De entre estos títulos hay uno, el primero, repetido dos veces y en el que vamos a fijarnos en nuestro estudio. Nos referimos al de «Cordero de Dios». Digamos ante todo que es un título llamativo y poco usual, que entra en esas expresiones cargadas de misterio y de rico contenido teológico, que intentan explicar lo inexplicable. Es uno de esos recursos del lenguaje humano que intenta expresar una realidad plurivalente, divina. O mejor dicho, una de esas expresiones acuñadas bajo la inspiración divina, para revelar algo muy importante de Dios mismo. Como veremos a lo largo de estas reflexiones y apuntes, el título Cordero de Dios contiene en sí unas resonancias y sugerencias abundantes. Ocurre con Juan Bautista, como con los profetas, que usa un lenguaje figurado muy rico. En efecto, así se desprende de los Sinópticos[99], cuando nos hablan del ministerio del Precursor, cuyo lenguaje contiene unas imágenes que encierran todo un mensaje.

Es indudable que de los escritos joanneos, y en especial del pasaje mismo que contemplamos, se desprende la importancia que para él tenía este título. Sólo San Juan lo utiliza, expresamente referido a Jesucristo, dos veces en el Evangelio y veintiocho veces en el Apocalip-

99. Cfr. Mt 3, 1-12 y par. En sentido metafórico y misterioso habla del hacha que ya está clavada en la raíz del árbol, o del que tiene el bieldo en la mano, o de un bautismo en el Espíritu y en el fuego, o del que no es digno de llevar las sandalias del Esposo que llega.

sis[100]. Dada la intencionalidad evidente que el autor inspirado tiene en orden a revelar el Misterio de Cristo, hay que reconocer que esa fórmula le es especialmente querida y adecuada para manifestar algunos aspectos esenciales de Jesucristo.

Si exceptuamos el Prólogo, es el primer título que el Evangelista da al Señor, lo primero que él escuchó acerca de Cristo, lo que le empujó, al oirlo por segunda vez, a seguir al Maestro y preguntarle dónde vivía. Ese título fue, por tanto, la primera chispa que encendió su vida entera, el primer resquicio por el que penetró la luz que había de deslumbrarlo para siempre.

El modo de referir esos momentos llaman también la atención. Tenemos una primera inclusión entre el v. 19 y el 34. Tanto en uno como en otro se habla del testimonio del Bautista en favor de Cristo[101]. Dentro de este pasaje, encuadrado por esa inclusión, tenemos otro momento en que el autor vuelve a destacar una idea por medio del mismo recurso de incluir con una repetición un determinado pasaje. Así en el v. 29 se llama la atención sobre Jesucristo diciendo que es el Cordero de Dios, luego en el v. 34 presentándole como el Hijo de Dios. Dos expresiones aplicadas a Jesús y que indican la misma realidad, su grandeza misteriosa y divina.

El relato, por otra parte, viene expresado en un esquema de revelación que se usa también en otros momentos, para recalcar de modo solemne esa verdad que entonces se pone de manifiesto[102]. En este momento se transmite, por tanto, algo que estaba oculto y que

100. Es cierto que en el evangelio, San Juan usa el término de ἀμνός, *amnós*, y en Apocalipsis ἀρνίον, *arníon*, pero todos los autores coinciden en que se trata del mismo símbolo y personaje. Ya los LXX usaban de modo indistinto ambos vocablos para traducir כבש, *kbsh*, cordero en hebreo. Cfr. J. JEREMIAS, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933, t. I, p. 341 ss.

101. La inclusión semita, a menudo en orden chiástico, es corriente en la literatura bíblica y especialmente en San Juan. A través de este recurso literario el autor sagrado intenta destacar una idea que repite al comienzo y al final de una determinada perícopa. En este caso se trata de poner de relieve el testimonio del Bautista, al que otras muchas veces se refiere nuestro autor. Cfr. Jn 1, 7. 15. 19. 32. 34; 3, 26. 27; etc.

102. El esquema de revelación es un modo característico, aunque no exclusivo, del cuarto evangelista (cfr. Is 49, 18; 60, 4; Ex 1, 4, etc.). Tiene los siguientes elementos: a) se inicia con un verbo que indica visión (ver, mirar, etc.); b) viene luego el verbo decir, al que sigue de inmediato la partícula ἴδε, *íde*; c) después se presenta a una persona bajo un aspecto determinado, o a una función concreta de la persona que es presentada, conocida por el que mira y revelada por él a otros. Aparte de este pasaje, San Juan utiliza este modo de narrar en otras dos ocasiones (1, 47 y 19, 26-27). En este último caso para revelar la maternidad espiritual de la Virgen María.

tiene una importancia particular: la condición de Jesús como el Cordero de Dios.

La Iglesia, a lo largo de los siglos, ha considerado, y considera, este título como uno de los más importantes desde el punto de vista cristológico. Desde luego en la cristología de San Juan se destaca de forma particular[103]. Sobre todo si tenemos en cuenta su fuerza expresiva y la riqueza teológica que entraña su contenido[104]. Podemos decir con Orígenes que de las palabras que constituyen el testimonio del Bautista en relación a Jesucristo, se deduce cuanto a Cristo concierne[105]. De hecho, toda la parénesis del Apocalipsis se funda, más o menos directamente, sobre el tema de la sangre del Cordero[106]. También se ha dicho, que este nombre reúne y resume toda la historia de Jesús en el mundo[107] En cierto modo es la representación única en la que convergen las líneas esenciales de la obra de Cristo, un «ideograma», una palabra-imagen, análoga en cuanto a su estructura y a su empleo del título de Hijo del Hombre[108]. Ya en la antigüedad se había descubierto la riqueza de contenido de este símbolo de Cristo. «Hoc vero dictum —dice un Padre latino— tanquam pretiosissimus lapis, ad augmentum decoris accedit, quod Sancta Ecclesia certatim rapiens in fronte et in pectore suo affixum, frequentius concelebrat in laudibus Christi»[109].

En efecto, este título ha pasado a la liturgia de la Iglesia y en ella ocupa un puesto preferente. Podemos decir que influye en esto el lugar privilegiado que Cristo, con el título de Cordero tiene en la liturgia de la Jerusalén Celestial, descrito por el vidente de Patmos con tanta riqueza de detalles en el Apocalipsis[110]. Así en el Adviento resuena con frecuencia la invocación que, en versión de la Vulgata, dice así «Emitte Agnum, Domine, Dominatorem terrae de petra deserti

103. 6. Cfr. D. MOLLAT-F. M. BRAUN, *L'Evangile et les Epitres de St. Jean*, París 1953. Al comentar Jn 1, 29 dice Mollat que este título es «un des simboles majeures de la christologie johannique».
104. Cfr. P. A. HARLE, *L'Agneau de L'Apocalypse et le Nouveau Testament*, «Etudes theologiques et religieuses», 31 (1956) 31.
105. Cfr. *Comm. in Joan.* 1, 29. PG 14, 191 ss.
106. Cfr. P. A. HARLÉ, o. c., p. 29. Dice también este autor: «Cette designation vise a englober sous un terme unique la totalité de la personne et de l'ouvre salutaire du Christ; c'est un titre soteriologique» (ibid. p. 2).
107. Cfr. A. NEGOITSA-C. DANIEL, *L'Agneau de Dieu est le Verbe de Dieu*, «Novum Testament», 13 (1971) 24-37, p. 37.
108. Cfr. P. A. HARLÉ o. c., p. 32-33.
109. ABAD RUPERTO, *Comm. in Joan.* 1, 29. PL 169, 140.
110. Cfr. por ej. Ap 5, 11-14; 7, 9-12; 14, 18; etc.

ad montem filiae Sion»[111]. También en este tiempo litúrgico uno de los himnos canta: «En Agnus ad nos mittitur laxare gratis debitum». En la Epifanía se recuerda que el Cordero ha santificado con su contacto las aguas del Jordán. Durante el tiempo de Pasión y en Semana Santa se aplican a Jesús estas palabras del profeta: «Eram quasi agnus innocens; ductus sum ad immolandum et nesciebam»[112]. En una de las estrofas del himno de Laudes de Semana Santa se habla también del Cordero: «Sola digna tu fuisti / ferre saecli pretium, / atque portum praeparare / nauta mundo naufrago, / quem sacer cruor perunxit / fusus Agni corpore». La segunda lectura del Jueves Santo está tomada de una homilía de Melitón de Sardes en la fiesta de Pascua, que versa toda ella sobre el Cordero. El fragmento termina así: «Hic est agnus sine voce; hic est agnus occisus; hic est natus ex Maria pulchra agna; hic est qui de grege asumptus et ad mactationem tractus et vespere immolatus et nocte sepultus est; qui super dignum non fractus, et subter terram non solutus est; qui resurrexit a mortuis et de inferiore sepulchro hominem resuscitavit». El oficio del Sábado Santo, en el himno de lecturas, vuelve a contemplar al Cordero: «Tu agnus mitis, innocens / oblatus terrae victima, / sanctorum vestes omnium / quo lavasti sanguine».

El ciclo de la Pascua vuelve a rememorar con emoción y entusiasmo la figura del Cordero. Así en el himno de las Vísperas del Domingo de Resurrección le dedica dos estrofas[113]. Otro de los himnos del tiempo pascual vuelve a referirse en tono festivo al Cordero[114]. El cántico último de Vísperas de la Resurrección y su octava está tomado del Apocalipsis. En el pasaje escogido se habla de las nupcias del Cordero y de sus invitados[115]. En la Vigilia de la Pascua, en el pregón pascual, se exulta de gozo porque son las fiestas en las que se inmola el verdadero Cordero. La secuencia pascual alude también a este símbolo entrañable. Dice así la versión oficial en castellano: «Cordero sin pecado / que a las ovejas salva, / a Dios y a los culpables / unió con nueva alianza». No nos detenemos en las antífonas, res-

111. Cfr Is 16, 1.
112. Jr 11, 19.
113. «Ad cenam Agni providi, / stolis salutis candidi, / post trasitum maris Rubri / Christo canamus principi». Esta es la primera estrofa del himno. La tercera dice así: «Iam pascha nostrum Christus est, / agnus occisus innocens; / sinceritatis azyma / qui carnem suam obtulit».
114. Es del Oficio de lecturas, «ad libitum». Canta así: «Iam tempus acceptum redit, / dies salutis cernitur, / quo mundus Agni sanguine / refulsit a caligine».
115. El pasaje corresponde a Ap 19, 1-7. Es un cántico, por otra parte, que se recita en las segundas vísperas de los domingos del año, excepto en los de Cuaresma.

ponsarios, oraciones y lecturas que de una u otra forma aluden al Cordero de Dios[116]. Digamos también que las letanías, tanto de la Virgen como de los Santos, suelen terminar con una triple invocación al Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. En el canto del Gloria se aclama a Jesucristo diciendo «Señor Dios, Cordero de Dios, Hijo del Padre, tú que quitas el pecado del mundo, ten piedad de nosotros; tú que quitas el pecado del mundo, atiende nuestra súplica». Esa misma invocación tres veces repetidas aparece en la liturgia de la Santa Misa, inmediatamente unida al rito de la paz. Momentos después, ya en el mismo centro de la liturgia eucarística, se presenta a los fieles la Sagrada Hostia como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo y se aclaman bienaventurados aquellos que han sido invitados a la cena del Cordero[117].

Por razones de brevedad y porque nos desvía de nuestro objetivo principal, omitimos las referencias continuas y variadas que se hacen al Cordero en el arte cristiano, así como los diversos signos que lo acompañan, todos ellos en orden a engrandecer la figura de Jesucristo. Como dato curioso sí diremos que se dio en la Iglesia oriental, a fines del s. VII, una disposición prohibiendo el representar a Cristo bajo la figura del Cordero. Fue en Constantinopla durante el Concilio de Trullo en el 692. Posiblemente se debió a las tendencias iconoclastas, aún incipientes, que sufrió la iglesia oriental, bajo el influjo de las corrientes mahometanas que, copiando a los hebreos, prohibían severamente cualquier representación sensible de la divinidad. De todas formas fue una disposición que no prosperó y que, por el contrario, dio pie a que la representación del Cordero se afianzara más y más, como hemos visto, en el arte y sobre todo en la liturgia de la Iglesia. Para terminar este apartado, sobre la importancia de este título cristológico, digamos que Juan Bautista, al señalar a Cristo como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, viene a ser quien «como admirable pregonero ostenta con brevedad una y otra sustancia en un sóla persona, es decir la de Dios y la del hombre. Expresa una y

116. No obstante, sí hemos de señalar que tanto el prefacio de Pascua como el segundo dedicado a la Eucaristía dan a nuestro Señor el título de Cordero.

117. La versión castellana dice la cena del Señor, pero el texto latino, más fiel a Ap 19, 9, dice:« Beati qui ad cenam Agni vocati sunt». Sin embargo, tampoco la versión latina reproduce con la exactitud deseable, dada la belleza del texto y su fuerza evocadora, el texto completo de ese pasaje que especifica que se trata del banquete nupcial de las bodas del Cordero («coenam nuptiarum Agni»).

otra realidad, la naturaleza pasible de la humanidad y la impasible de la divinidad»[118].

8. *Sentido primigenio: Diversas hipótesis*

Si manifiesta es su importancia, no es tan claro su origen y su verdadero significado. Por lo que se ha escrito acerca de él podemos afirmar que «el título de Cordero de Dios aplicado a Jesús constituye uno de los más importantes de la cristología joannea. Pero también es uno de los más discutidos de la exégesis contemporánea»[119]. Algunos autores, después de muchas elucubraciones y análisis del texto joánico, afirman que se trata de una síntesis en la que se amalgaman diversos motivos referentes a Jesucristo y a su redención[120]. Quizás sea la conclusión que se impone. Sin embargo, vamos a fijarnos en las diversas interpretaciones que se han ido dando. Todas tienen su punto vulnerable. Pero también es cierto que cada una es una aportación que enriquece ese sentido hondo y plurivalente que, sin duda, este título encierra.

Estudiaremos, en primer lugar, el sentido que pudo tener en boca del Bautista y el que el Evangelista le dio a la hora de transcribirlo. Con ello parece darse por sentado que fueron sentidos distintos y así lo afirman, como veremos, bastantes autores. No obstante, creo que esta suposición parece una mera conjetura, una hipótesis más o menos verosímil según los casos. De todas formas, volveremos sobre esta cuestión más adelante. Después de tratar de esos sentidos derivados directamente del Evangelio, veremos otras posibles implicaciones que se encierran en dicho título, según la interpretación de otros escritos neotestamentarios, sobre todo del Apocalipsis.

Pareció a determinados autores[121] que el sentido tradicional que se dio al título Cordero de Dios, centrado sobre todo en la idea

118. «Mirabilis praeco veritatis breviter utramque in una persona substantiam, scilicet Dei et hominis ostendit, utramque, id est passibilem humanitatis, impassibilem vero Divinitatis naturam confitendam exprimit» (ABAD RUPERTO, *Comm. in Joan.* 1, 29. PL 169, 241.

119. I. DE LA POTTERIE, *La verdad de Jesús*, Madrid 1979, p. 23. Cfr. S. VIRGULIN, *Recent Discussion of the Title «Lamb of God»*, «Scripture», 13 (1980) 74-80. J. LEAL, *Exegesis catholica de Agno Dei in ultimis viginti et quinque annis*, «Verbum Domini», 28 (1950) 98-109.

120. Cfr. F. M. BRAUN, *Jean le Theologien*, Paris 1964, t. II, p. 86.

121. Cfr. J. JEREMIAS, o. c., M. E. BOISMARD, *Le Christ-agneau redempteur des hommes*, «Lumiere et Vie», 36 (1958) 91-104. I. DE LA POTTERIE, o. c., p. 25 ss. A. NEGOITSA-C. DANIEL, o. c.

de un sacrificio expiatorio y vicario, era una cuestión demasiado elaborada, de una madurez teológica impropia del momento, al comienzo de la vida pública de Jesús, en que habla San Juan Bautista. Los escritos coetáneos, dicen, de la literatura judía no usan este título para designar al Mesías. Prueba, además, de que el Precursor no supo entonces cómo se llevaría a cabo la Redención, es que más tarde envía a sus discípulos desde la cárcel para preguntar a Jesús si es El quien ha de venir o tienen que esperar a otro[122]. Por otra parte, esa interpretación victimal no se compagina con lo que proclama el Bautista, según los relatos sinópticos. En éstos Jesús es presentado como el Juez escatológico que está al llegar y tiene ya el bieldo en la mano, para aventar la parva donde se encuentra el grano junto con la paja[123]. Esa figura llena de poder y soberanía no se conjuga bien, dicen. con ese Cordero víctima de un sacrificio.

Son objeciones fundamentadas, aunque sin un peso decisivo. Es verdad que el Bautista, por sí mismo, desconocía el modo de realizarse la Redención. No obstante, pudo haber tenido una revelación divina que le hiciera intuir al menos el modo como Cristo redimiría a los hombres del pecado. De hecho el Señor le indicó que aquel sobre quien descendiera el Espíritu Santo era el Hijo de Dios. Por otra parte el título de Cordero, si no de forma directa sí de modo indirecto, se relaciona con el Siervo de Yahwéh como veremos. Además, hay libros de la época que dan al Mesías el título de Cordero[124]. En cuanto a la pregunta del Bautista desde Maqueronte al enviar a sus discípulos, no todos admiten que se tratase de una crisis de fe y de falta de fortaleza en el Precursor. Entre otras cosas, por el contexto en el que Jesús elogia al Bautista, sobre todo por su firmeza y reciedumbre, tan distinta de una caña vencida por el viento o de quienes viven lujosamente. En el relato de Mt 11,1-6 se ve que las dudas están más bien en los discípulos que Juan envía. Con ello el Precursor seguiría fiel a su misión de dar testimonio de Cristo. Dada su situación se ve impedido para hacerlo de forma directa y envía a aquellos que aún no han aceptado la condición mesiánica de Jesús, pa ra que viéndolo y escuchándolo crean en El[125].

La segunda cuestión planteada es la de una divergencia entre los sinópticos y el cuarto evangelio respecto al testimonio del Bautista.

122. Cfr. Mt 11, 1-15.
123. Cfr. Mt 3, 7-12 y par.
124. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., p. 77 ss.
125. Cfr. A. DURAND, *Evangelio segun S. Mateo*, Madrid 1963, p. 195 s.

Como veremos es aquí donde se apoyaba Lagrange para esbozar la tesis que luego fue seguida por otros. Pero tampoco esto es decisivo para hablar de un sentido diverso al victimal y expiatorio. El que los Sinópticos no hablen del testimonio del Bautista señalando a Cristo como Cordero de Dios, no es un argumento para negar que realmente se dio y en el sentido victimal que se ha venido afirmando. También hay otras cuestiones que trata San Juan, mientras que los Sinópticos no dicen nada, sin que ello sea una dificultad real e insoluble. Más adelante, en la propia exposición de esta teoría de Lagrange, aduciremos otras razones en contra que sus oponentes formulan.

Antes de tratar acerca del sentido victimal que este título encierra, vamos a fijarnos en aquellos autores que estiman que el Bautista dijo de Jesucristo otras palabras diversas a las que el Evangelista transcribió al hablar del testimonio del Precursor, o al menos dando a ese título un sentido diferente. Así hay quienes defienden que el título de Cordero de Dios tuvo en labios del Bautista un sentido primigenio, diverso al que le da el Evangelista. Afirman incluso que en realidad el Precursor de Cristo utilizó en arameo una expresión que, además de cordero, significaba también otra cosa. Esta posibilidad de una palabra con doble sentido ya la apuntaba, en cierto modo, Clemente de Alejandría al decir que Cordero de Dios era un nombre usado en lugar de Hijo de Dios o Siervo de Dios en el sentido de παῖς ἅγιος, *paîs hágios*[126]. Hacia esta solución apuntaron también C. J. Ball y C. F. Burney[127] hace ya algún tiempo. Posteriormente fue J. Jeremías quien defendió abiertamente que el Bautista usó un término arameo (טליא, *talya'*) que significaba, además de cordero, siervo[128], correspondiendo al hebreo (עבד, *èbed*). La fórmula usada por el Bautista habría sido quizá טליא דאלהא, *talya' de'laha'*, de la que el Evangelista tradujo ὁ ἀμνός τοῦ Θεοῦ, *ho amnós toû Theoû*. Esta última significación está en consonancia con Jn 1,34 en el que Juan Bautista da testimonio de que Jésús es el Elegido de Dios[129]: ὁ ἐκλεκτός τοῦ Θεοῦ, *ho eklektós toû theoû*. Esta expresión es la misma de Is 42,1 en donde el Siervo de Yahwéh es llamado «mi elegido». Este dato reforzaría, pues,

126. Cfr. *Paedagogus*, I, 24, 1-5 (cfr. Edición de M. Merino-E. Redondo, Madrid 1994, p. 122 ss.).

127. Cfr. C. J. BALL, *Had the Fourtl Gospel an Aramaic Archetype?*, «The Expository Time», 21 (1909) 92 ss. C. F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922.

128. J. JEREMIAS, *Amnós toû Theoû-Paîs Theoû*, «Zeitschrift Neutestamentliche Wissenschaft», 39 (1935) 115-123.

129. Es una variante que no todos admiten, siendo más común la de *ho huiós toû Theoû*. Así Merck-Martini entre los católicos, y Nestle-Aland entre los protestantes. Cfr. F. Braun, o. c., p. 71.

la tesis de que en el v. 29 y 36 el Bautista llama a Jesús el Siervo de Dios y no el Cordero de Dios. Otro detalle en favor de esta sentencia es lo que sigue al testimonio del Bautista: el que quita (ἄιρων, *aíron*) el pecado del mundo. Esta potestad concuerda también con la figura del Siervo que, según Is 53,4 y 12, carga sobre sí el peso de nuestra iniquidad[130], Es cierto que en este texto se dice que carga con el pecado y no que lo quita. No obstante, tanto quitar αἴρειν, (*aírein*) como cargar φέρειν, (*phérein*) son usados de manera indistinta por los LXX para traducir el verbo נשא, *nasha'*. Para J. Jeremías, por tanto, apoyado en Is 53 el Bautista ha llamado a Jesús Siervo de Dios[131], que toma sobre sí los pecados del mundo, refiriéndose con ello a la expiación vicaria de la pena del pecado[132].

Afines con esta sentencia son otros autores, entre los que caben destacar Boismard y De la Potterie, aunque difieran de Jeremías y, además, entre ellos mismos a la hora de señalar el modo de llevarse a cabo la redención del pecado. Boismard, por su parte, acepta que el Bautista no pudo hablar de Jesús como Cordero. Su expresión hay que interpretarla, por tanto, como alusiva al Siervo de Dios[133]. Ahora bien las expresiones «Siervo de Dios» (v. 29), «Elegido de Dios» (v. 34) y «sobre el que reposa el Espíritu» (v. 32-33) nos remiten a Is 42,1-2 donde se dice: «He aquí a mi siervo a quien yo sostengo; *mi elegido*, en quien se complace mi alma. Yo he enviado *mi espíritu* sobre él para que lleve el derecho a las naciones». Juan Bautista quiso, por lo tanto, indicar que Jesús de Nazaret es el Siervo de Yahwéh anunciado por el profeta Isaías y consagrado por el don del Espíritu. El quita el pecado del mundo porque «establece el derecho sobre la tierra»[134], dando a conocer el verdadero Dios y transmitiendo a los hombres el Espíritu Santo, quien les capacita para que puedan vivir

130. Es una fórmula sacrificial tomada Ex 28, 38.43; Lv 5, 1; 7, 18; etc.
131. El autor alude también a la relación de la voz del cielo de Mc 1, 11 con Is 42, 1.
132. J. JEREMÍAS, seguidor aquí de la *Formsgeschichtemethode*, no sólo en cuanto al método en sí, sino también en cuanto a los principios que están en sus raíces, concluye que la representación de Jesús-Cordero es una creación de la primitiva comunidad cristiana que tradujo a su modo la expresión original aramea (cfr. o. c., p. 343). Aun admitiendo la hipótesis del uso ambivalente de טליא, *talya'*, ¿por qué no admitir que el mismo evangelista fue quien hizo esa trasposición, descubriendo en el testimonio de su primer maestro un sentido más profundo a la luz de lo ocurrido en el Calvario? El mismo Jeremías admite esta probabilidad un poco después, al decir que las palabras del Bautista adquirieron para la comunidad un sentido distinto desde que Juan Evangelista, o la tradición que él representaba, tradujo טליא דאלהא, *talya' de'laha'*, arameo por ἀμνός τοῦ Θεοῦ, *amnós toû Theoû*.
133. Cfr. M. E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana*, Paris 1956, p. 11 ss.
134. Is 42, 4.

en conformidad con la voluntad de Dios. El Siervo de Yahwéh, que no tiene pecado, «apareció para quitar el pecado» y por eso «todo el que permanece en El, no peca»[135].

I. De la Potterie, aun reconociendo su dependencia de M. E. Boismard, considera que éste interpreta a San Juan apoyado en exceso sobre el Antiguo Testamento y el judaísmo, sin tenere en cuenta lo suficiente al mismo Evangelista[136]. Acepta, pues, la interpretación de J. Jeremías, sostenida también por O. Cullman, de que el Bautista habló del Siervo, aunque la expresión utilizada se prestó a ser entendida por Cordero[137]. Sin embargo, esboza una interpretación personal sobre la forma en que el Siervo quita el pecado del mundo. La misión del Siervo, en Isaias, se expresa tres veces en el término que designa derecho y juicio pero por otra parte, el Siervo trae un conocimiento, una enseñanza que las islas esperan del que es «luz de las naciones»[138]. Teniendo en cuenta que el conocimiento de Dios, según la tradición profética y sapiencial, implica que se reconozca y acate la ley divina, se concluye que el modo de quitar el pecado del mundo consiste en implantar ese conocimiento, esa doctrina, que el Siervo de Yahwéh trae[139]. Por tanto, la supresión del pecado, característica de la era mesiánica, se producirá con el triunfo de la Ley, de la Sabiduría y del conocimiento.

En apoyo de su interpretación acude a otros textos joánicos. Se fija primero en 1 Jn 3,5-6.8-9 donde se habla de la justificación de los pecados, así como de que «todo el que ha nacido de Dios no conoce el pecado, porque su semilla permanece en él; y no puede pecar, por-

135. 1 Jn 3, 5-6.
136. Cfr. I. DE LA POTTERIE, o. c., p. 31-32.
137. Considera que la predicación del Bautista confirma dicha hipótesis. Al designarse a sí mismo como «la voz que clama en el desierto», se sitúa dentro del Canto de la Consolación de Is 40, 1-11. En este mismo libro segundo de Isaías se encuentra el testimonio del Bautista en favor de Jesús como el Elegido de Dios (cfr. Jn 1, 34 e Is 42, 1). Por tanto la interpretación apuntada de Siervo en lugar de Cordero, está dentro del contexto de Isaías, apuntalado también por el relato de los Sinópticos que hablan del Hijo predilecto (Cfr. Mc 1, 10 y par.). Aquí la palabra Siervo ha sido sustituida por la de Hijo de Dios. Esta sustitución intencionada habría influido, dice De la Potterie, en la tradición textual de Jn 1, 34, en donde la palabra original «Elegido» habría sido sustituida por la de «Hijo». Como se ve, toda la fuerza argumental descansa en Jn 1, 34 que, como vimos ya, dice υἱός, *huiós* y no ἐκλεκτός, *eklektós*, que también la Neovulgata como la Vulgata, adopta.
138. Cfr. Is 42, 6.
139. Confirma su opinión con datos de la literatura parabíblica de los últimos siglos del judaísmo. Según el *Libro de Henoc* 5, 8, «a los elegidos se les dará la sabiduría, y vivirán todos y no pecarán más ni por olvido ni por soberbia». Aporta también un pasaje de la *Regla de la Comunidad* de Qumrán (1QS 4, 20-23).

que ha nacido de Dios». Aquí se repite el tema de supresión del pecado por medio de la verdad que se contiene en esa semilla que es, en definitiva, la palabra de Dios [140], por la cual el creyente ha nacido de Dios. Esa palabra permanece en el cristiano como principio activo de justificación y santificación [141]. De todo lo expuesto, afirma De la Potterie, se deduce que Cristo es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo «llevando a los hombres su palabra, su enseñanza, su verdad, y de esta forma les da el medio de esquivar el ataque del mal» [142]. Pasa luego a ver las relaciones que se dan entre el Cordero de Dios y la Pascua, inclinándose a reconocer que son dos conceptos íntimamente vinculados. Pero sobre este aspecto volveremos más adelante. Digamos tan sólo que, según este autor, la frase «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» es una expresión de gran densidad que abre una amplia perspectiva sobre la misión de Cristo y el modo de realizarla por medio de la Palabra y la Cruz.

No obstante, la tesis de J. Jeremías, sugerida y aceptada como clave para ulteriores consideraciones por otros autores de nota como vimos, ha sido rebatida dentro de la misma zona de análisis lingüístico del original arameo. A. Negoitsa y C. Daniel, en efecto, consideran que aquellos autores no tienen razón al afirmar que la expresión original del Bautista sería טליא, *talya'* [143]. Este término arameo que corresponde al hebreo טלה, *taleh*, significa ciertamente cordero, pero cordero de leche, y por tanto inepto para ser presentado como víctima de sacrificio [144]. El cordero del sacrificio de la Pascua según Ex 12,3-5 se llama שה, *sheh*, y el que se llevaba al templo se llama con frecuencia כבש, *khebesh*, o por metástasis כשב, *khesheb*, o también כשבה, *khishbah* [145]. Por tanto, el Bautista no pudo decir טליא, *talya'*, vocablo ambivalente que también podría significar siervo [146].

140. La imagen de la semilla para designar la palabra de Dios ya fue usada por Jesucristo en la parábola del sembrador. También S. Pablo la recoge al decir a los de Corinto que los ha engendrado por medio del Evangelio (Cfr. 1 Co 4, 15). La misma idea se contiene en la 1 P 1, 22 y St 1, 18.

141. Cfr. 1 P 2, 2.

142. Cfr. o. c., p. 31.

143. Cfr. A. NEGOITSA-C. DANIEL. *L'Agneau de Dieu est le Verbe de Dieu*, «Novum Testamentum», 13 (1971) 24-37.

144. Cfr. A. ELMALEH, *Nouveau dictionaire hebreu-francais*, Tel-Aviv 1961.

145. Sólo en 1 S 8, 9 el cordero sacrificado se llama טלה *talah*, pero seguido de הלב, *halab*, especificándose así que se trata de un lechal y por tanto un sacrificio no habitual en Samuel. Tampoco los Targumín arameos ni la Biblia siriaca emplean el término טליא, *talyah* para referirse a un cordero de sacrificio.

146. Tampoco es aceptado por dichos autores, casi por la misma razón. Es decir טליא, *talyah* significa παῖς *paîs*, pero en un sentido de muchacho pequeño, casi un niño. Esto que ocurre

Para designar un cordero se usa en arameo el vocablo אמר, *'imar*[147]. Por otra parte el Bautista presenta a Cristo como el Hijo de Dios[148], proclamando así su divinidad. Tengamos en cuenta, dicen, que el Evangelista presentó a Jesús como el Verbo de Dios. ¿Puede haber una relación, se preguntan, entre ambas expresiones? Negoitsa y Daniel admiten la opinión de J. Jeremías en el sentido de que el Bautista dijo una expresión ambivalente cuando por dos veces señaló a Jesús como el Cordero de Dios. Pero si su testimonio en el v. 34 es acerca de la divinidad de Cristo, este doble testimonio de los v. 29 y 36 ha de tener también alguna relación con dicha divinidad. Por otra parte, ya en el Prólogo se habla de que Juan Bautista viene para dar testimonio de la luz, esa luz verdadera que es el Verbo de Dios. De ahí deducen también que el testimonio de Juan se refiera a la divinidad de Jesús.

Por tanto Cordero de Dios y Verbo de Dios deben tener alguna relación. El texto siriaco, tan próximo al arameo, en los v. 19 y 36 tiene, sin duda, un significado anfibológico. La palabra ܐܡܪ, *emar*, cordero en siriaco, se pronuncia y se escribe lo mismo que ܐܡܪ, *emar*, él dijo, también siriaco. Este término equivale al אמר *amar* hebreo pero también al arameo, אמר, *immar*, cordero[149] cuyo estado enfático es אמרא, *immera'*, que en hebreo sin el daghésh (אמרא, *imar'*) significa palabra, verbo[150]. De aquí se concluye que hay un juego de palabras con un doble significado posible: Cordero y Verbo. El Bautista señaló entonces a Jesús como el Verbo de Dios[151], que al mismo tiempo se podía entender como Cordero de Dios. Así, llamándole Verbo de Dios atestigua a favor de su divinidad según se señala en el Prólogo. Por otra parte ésto explicaría que los discípulos del Bautista sigan a Jesús después del testimonio de su primer Maestro. Ellos, al oír que el Rabí de Nazaret era el Verbo de Dios se fueron

en arameo, ocurre también con el término sinónimo siriaco ܐܡܪܐ, *amar*. Se apoyan también en Mc 5,41 en que se usa la misma palabra aramea pero en femenino. Por el contexto está claro que se trata de una niña. De aquí que esa expresión טליא, *talyah* era inadecuada para designar a Jesús que, ciertamente, cuando se presenta en el Jordán no era un niño.

147. Cfr. Esd 6, 9.17; 7, 17.

148. Estos autores se fijan también en Jn 1, 34, pero aceptando la variante más atestiguada υἱός τοῦ Θεοῦ, *huiós toû theoû*.

149. אמר *'imar* es el estado absoluto, mientras que el plural es אמרין, *'immirin* (cfr. Esd 6 17; 7, 17).

150. Cfr. Sal 18, 3; 105, 19; Is 5, 24; etc.

151. El Verbo de Dios es llamado מימרא, *memra'* por los Targumín y corresponde al λόγος, *lógos* de Filón de Alejandría. En otros textos hebreos el Verbo de Dios es llamado אומר *'omar* vocablo también muy parecido fonéticamente al arameo אמר, *immar*, cordero.

Dios se fueron tras de El, para conocer esa Palabra divina que era el mismo Cristo. No obstante, estos autores sostienen que el otro sentido de Cordero de Dios, dado también por el Bautista de modo anfibológico, es de gran importancia y está relacionado con el Siervo de Yahwéh de Is 53, 7[152].

9. *Apocalíptica judía*

Después de ver cómo soslayan las dificultades que planteábamos más arriba[153] con el recurso al original arameo que Juan Bautista pudo haber utilizado, pasemos a otros autores que, aun manteniendo que el Precursor señaló a Jesucristo como Cordero de Dios, piensan que el sentido no era propiamente victimal, cosa que, según dicen, ni podría el Bautista conocer entonces, ni se compagina con los relatos sinópticos sobre el testimonio y predicación del Precursor.

Así Dodd considera que este título de Cordero de Dios hay que situarlo en el contexto de la literatura judaico-apocalíptica. Según estos escritos, el Mesías es designado con el título de Cordero. Sin embargo, el sentido no es kenótico sino todo lo contrario. Es decir, se significa con este título al Mesías triunfador, al Rey de Israel[154]. Al dar este sentido de realeza al nombre de Cordero, el Bautista no está introduciendo ninguna novedad, pues la literatura apocalíptica judía ya compara al Rey-Mesías con un cordero. Así en la sección llamada *Libro de los sueños*, del libro *I de Henoc* (83-90), se describe al pueblo como un rebaño del que surge, de tiempo en tiempo, un cordero predestinado a ser el guía conductor de su pueblo. Al final de los tiempos de la grey de Dios surgirá, por último, un Gran Cordero que es el Mesías. También el *Testamento de José*[155], en una serie de imágenes fantásticas y desordenadas, nos presenta al Mesías como un cordero nacido de una virgen (παρθένος, *parthénos*)[156], perteneciente a la tribu de

152. Cfr. A. NEGOÏSTSA-A. DANIEL, *L'Agneau de Dieu et le Verbe de Dieu*, «Novum Testamentum», 13 (1971) 37.
153. Cfr. *supra*, p. 45.
154. Cfr.C. H. DODD, *The interpretation of the fourth gospel*, Cambridge 1960. Después de aducir diversos testimonios termina por afirmar: «I conclude that the expression *ho amnós toû Theoû* in its firts intention, is probably a messianic title virtually, equivalent to *ho basileùs toû Israél...*» (ibid., p. 238).
155. Cfr. la sección 19, 1-12.
156. Refiere este pasaje que cuando nace el Cordero todas las bestias salvajes y los reptiles se avalanzan contra él, pero éste les hace frente y los derrota. Se ha hablado de interpolación cristiana, mas la sucesión de figuras desordenadas y el texto mismo hace insostenible tal teoría.

Judá. Teniendo en cuenta que el libro de *Henoc* era muy conocido por los esenios de Qumrán, se ha afirmado que a través de ellos, con quienes tuvo sin duda algún contacto, le llegó al Bautista el sentido mesiánico y real del título de Cordero[157]. Esta opinión de Dodd ha sido controvertida por otros autores[158]. No obstante, contiene elementos válidos sobre los que volveremos más adelante.

Dentro del grupo de autores disconformes con el sentido victimal, que se dio desde siempre por casi todos los intérpretes, hemos de señalar finalmente al P. Lagrange, al que siguieron Tillmann, Prat y otros. Considera el ilustre dominico que la interpretación del Cordero en sentido victimal, como intentado por el Bautista en el momento de presentar al Mesías ante Israel, es difícil de aceptar. Le parece casi imposible que Pedro no supiera que Cristo había de morir en redención de los pecados[159] y que Juan Bautista ya lo conociera, aún antes de comenzar Jesús su vida pública[160]. Para solucionar esas dificultades, afirma que el título de Cordero significa inocencia e integridad. Con ese apelativo Jesús aparece como el cordero inocente, en medio de la turba pecadora, capaz de quitar el pecado del mundo[161]. Esta idea, afirma, era corriente en la esperanza mesiánica de la época[162] y está en armonía con el papel de Jesús en la predicación del Bautista referida por los sinópticos.

El P. Prat, por su parte, insiste en que el Bautista no tenía por qué saber el carácter redentor de la muerte del Mesías, y que hablar de eso resultaría algo inaudito para sus oyentes. El Cordero es, pues, símbolo de inocencia. Ante Jesús que se acerca como un pecador más, el Bautista exclama: «He aquí al Santo, al Inocente, que lejos de tener nada de común con el pecado, es capaz de borrar los pecados del

En relación a este tema puede consultarse. A. HULTGARD, *L'eschatologie des Testaments des douze Patriarches 1. Interprétation des textes.* Upsala 1977.

157. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., p. 79.

158. Cfr. S. VIRGULIN, o. c., 74 ss.

159. Cfr. Mt 16, 22.

160. Volvemos a decir que no es absurdo pensar que el Bautista recibiera una especial revelación sobre el mesianismo de Jesús, lo mismo que la recibió en orden a determinar el momento en que había de dar su testimonio por medio del descenso del Espíritu Santo en forma de paloma. Con respecto a la concordancia con los Sinópticos y a Mt 11, 2-6 expone los argumentos ya dichos y rebatidos anteriormente.

161. «Le sens de *aíro* n'est pas douteux: c'est enlever, et non prendre sur soi. Irénée et Cyprien lisaint *qui auferet* le preface pascale dit encore: *qui abstulit.* C'est le sens de I Io III, 5, avec un contexte tout a fait semblabe» (M. J. LAGRANGE, *L'evangile selon S. Jean*, Paris 1948, p. 40-41).

162. Cfr. *Odas de Salomón*, 17, 41.

mundo»[163]. Considera, además, que los pasajes de los profetas dan a entender a simple vista la dulzura e inocencia del cordero, que se deja trasquilar sin la menor protesta, o que va al matadero sin abrir la boca.

Entre los contradictores de esta interpretación destaca por su autoridad Paul Joüon. Reconoce por una parte que el Cordero era un símbolo de dulzura y debilidad, e incluso de inocencia e integridad. Pero observa que este matiz último viene siempre referido a la idea de sacrificio. Así de los ciento veinte casos en los que habla el Antiguo Testamento del cordero, lo hace siempre en orden al sacrificio. En cuanto al aspecto de inocencia, perfección o integridad, se considera como una de las condiciones imprescindibles para que el cordero del sacrificio sea idóneo para dicho sacrificio. Así, pues, un cordero que tuviera una tara física, o cualquier otra falta, era rechazado por los sacerdotes. Resulta absurdo, añade Joüon, pensar que el Evangelista hubiera usado más tarde ese título cristológico dándole un sentido totalmente diverso al que había aprendido de su primer Maestro[164]. Es verdad que San Pedro en 1 P 1, 19 habla de Cordero inmaculado y sin mancha. Pero este texto no implica que el contenido único y primordial sea el de la inocencia sin más. Esa inocencia, observa también J. Leal, está en función del sacrificio y realza su valor expiatorio[165].

Una de las razones que apuntan Lagrange y sus partidarios es la de que esa explicación estaba presente en los Santos Padres y también en Santo Tomás. En efecto, San Agustín afirma: «Non enim in iniquitate conceptus est: nec eum in peccatis mater ejus in utero aluit, quem virgo concepit, et fide suscepit. Ergo *ecce Agnus Dei*. Non habet in te traducem de Adam: carnem tantum sumpsit de Adam, peccatum non assumpsit. Qui non assumpsit de nostra massa peccatum, ipse est qui tollit nostrum peccatum»[166]. Por su parte, San Cirilo de Alejandría afirma que en Cristo callado ante sus jueces se cumple Is 53, 7, se verifica el silencio y la sumisión del cordero[167]. San Juan Crisósto-

163. F. PRAT, *Jésu Christe: Sa Vie, sa Doctrine, son Oeuvre*, Paris 1933, t. I p. 174.

164. Cfr. PAUL JÜON, *L'Agneau de Dieu (Jean 1, 29)*, «Nouvel Revue Theologique», 67 (1940) 318-321.

165. Cfr. J. LEAL, *El Cordero de Dios*, «Cultura Bíblica», 7 (1950) 138.

166. *In Joan. Evang. tract.*, 4, 10. PL 35, 1410.

167. Cfr. *In Isaiam*, 5, 1. PL 70, 1177. S. Bruno Astensis también habla en ese sentido: «Agnus enim dicitur Christus propter innocentiam et simplicitatem, quia sicut agnus ad victimam ductus est, et non aperuit os suum (Is 53, 7); et ipse quidem tulit peccata mundi...» (*Com. in Joan.* 1, 1, 4. PL 165, 457).

mo considera también que la pureza e impecabilidad de Jesucristo le capacita para quitar el pecado del mundo[168]:

En cuanto al Doctor Angélico, en una de las cuestiones que plantea, se pregunta sobre qué razones había para las ceremonias y sacrificios de la Ley mosaica. Entre las contestaciones que presenta está la de que los animales sacrificados prefiguraban a Cristo, en algún aspecto de su persona y misión. El cordero, afirma, representaba la inocencia de Jesús[169]. Sin embargo, en otro momento habla del Cordero para recalcar no su inocencia sino su condición de víctima expiatoria. Así al hablar del sacerdocio de Cristo[170], dice que su sacrificio no se compara con el de los animales que se inmolaban para alcanzar la expiación de los pecados, sino con un cordero según aquello de «Ego quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam»[171], y que por lo tanto el sacerdocio de Jesucristo no es expiatorio de los pecados. A esta objeción responde basándose en Orígenes[172], quien dice que aunque es cierto que los sacrificios expiatorios se hacían con animales distintos al cordero, también es verdad que el sacrificio diario del Templo era un cordero[173]. «Unde significatur —concluye Santo Tomás— quod oblatio agni, idest Christi, esset sacrificium consummativum omnium aliorum. Et ideo Io 1, 29 dicitur: 'Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi'»[174].

Santo Tomás de Aquino, sigue a ciertos Santos Padres que, además de subrayar la inocencia del cordero, añaden de una u otra forma su carácter victimal. Así San Agustín, después de repetir que el Cordero es el único que ha estado exento de manchas afirma también que Cristo es llamado Cordero de Dios porque únicamente con su sangre podían ser redimidos los hombres[175]. San Cirilo que en su comentario a Is 53, 7 subrayaba la sumisión y silencio del Cordero, en el comentario a Jn 1, 29 insiste sobre todo en su condición de víctima ex-

168. Cfr. *In Joan. homil.* 17, 1. PG 59, 108. Entre los Padres griegos podemos citar a S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio XLV in 5. Pascha*, 13, 20, PG 36, 640-652. TEOFILACTO, *Enarr. in Evang. Joan.* 1, 29. PG 123, 172.

169. Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 102, a. 3.

170. Es una alusión que no carece de importancia en cuanto que el Sacerdocio de Cristo, como veremos luego, está también contenido en el símbolo de Cordero de Dios.

171. Jr 11, 19.

172. Cfr. *In Joan Evang. tract.* 6, 32. PG 14, 289.

173. Cfr. Nm 28, 3-4.

174. *Summa Theologica* III, a. 22, a. 3, ad 3.

175. *In Joan. Evang tract.* 4, 10. PL 35, 1410-1439

piatoria[176]. El otro autor que citábamos en favor de la interpretación de Lagrange es San Juan Crisóstomo, pero también en este caso vemos que a renglón seguido habla de que el Cordero evoca la profecía de Isaías que, de modo figurado, nos señala el sacrificio de Cristo. Lo mismo sucede con el Abad Ruperto. Después de destacar la inocencia del Cordero añade: «sed hic Agnus tollet peccata mundi, quando pendens in cruce, rivo sanguinis et aqua de latere suo profluentis, universam Ecclesiam suam emundabit, quantacumque est vel erit ab initio, usque in finem saeculis»[177].

10. *Un sentido interior y más alto*

Algunos apuntan a que cabría distinguir en la interpretación del Bautista un «sensus dictionis» y un «sensus scriptionis». Es decir, la frase sobre Cristo como Cordero, en el momento en que se pronunció por vez primera, aludía a la ausencia de pecado de quien, como pecador, venía hasta Juan para ser bautizado. Pero con el correr del tiempo esa frase, a la luz de los sucesos acaecidos en torno a la muerte del Señor, adquiere un sentido diverso referente al carácter expiatorio y vicario del sacrificio de Jesucristo, sentido que el Evangelista recoge a la hora de escribir, aunque insinuando que en un primer momento no entendió del todo lo que encerraba el testimonio del Bautista a orillas del Jordán[178].

Como es lógico, siempre nos movemos en el plano de lo hipotético a la hora de interpretar lo que fue dicho y lo que se quiso decir. De todas formas, como dijimos ya, todo intento de interpretación puede ser válido y enriquecedor. Su validez, en definitiva, dependerá del valor y objetividad de los argumentos que apoyan dicha interpretación. También conviene recordar que las palabras tienen en sí una virtualidad cuyo total alcance escapa en ocasiones a quien las pronuncia. Esto que es valedero para cualquier autor, lo es también para los autores inspirados. Como prueba de ello está el «sensus plenior» de

176. *In Joan. evang.* 1, 29. PG 73, 192. S. Bruno Astensis que, como vimos, habla de la inocencia del Cordero. Añade también «quia sicut agnus ad victimam ductus est...» (Com. *Com. in Joan.* 1, 1,4. PL 165, 457).

177. PL 169, 241. Otro ejemplo de esa doble interpretación en orden a la inocencia y al carácter victimal del Cordero la podemos ver en EUTIMIO, *Com. in Joan.* 1, 29. PG 129, 1133.

178. En esta línea de interpretación puede situarse a B. PRETE en *Gesù Agnello di Dio*, «Sacra dottrina», 1 (1956) 13-31.

la Sagrada Escritura, ese «sentido interior y más alto» de que hablaba ya la *Spiritus Paraclitus*[179]. Podemos decir, sin embargo, que los hagiógrafos, aun cuando pudiera ocurrir que no comprendieran toda la profundidad y trascendencia de algunas —tampoco muchas— de sus palabras, sí barruntarían de alguna forma lo que, bajo la acción del Espíritu Santo, dijeron o escribieron.

Esto supuesto, cabe intentar exponer qué es lo que el Bautista quiso descubrir al señalar a Jesús como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo[180]. Creo que conviene recordar quién era el Bautista y cuál su misión. Desde luego su figura ocupa un primer plano bastante destacado. Todos los evangelistas se refieren a él y en el libro de los Hechos se le sigue recordando[181]. El Señor lo ensalza abiertamente y afirma que es un profeta, e incluso más que un profeta. «Este es de quien está escrito: He aquí que yo envío a mi mensajero delante de tu faz, que preparará tus caminos delante de ti»[182]. Dice a continuación que es el más grande de entre los nacidos de mujer, pero que el más pequeño en el Reino es mayor que él[183]. Se señala así la frontera entre el Antiguo y en Nuevo Testamento, el cierre de la antigua economía y la apertura de la nueva.

Hay otro momento en el que el mismo Bautista habla de sí mismo y de su misión. Los dirigentes de Israel habían oído hablar del hijo de Zacarías y quieren saber quién era en realidad. El Precursor de Cristo, después de afirmar que no es ni el Cristo, ni Elías, ni el Profeta, confiesa abiertamente que él es, como anunció Isaías, la voz del que clama en el desierto, para que se preparen los caminos por donde el Señor volverá de nuevo, al frente de su Pueblo, a la Tierra de promisión. Anunciaba allí el profeta un nuevo éxodo mucho más glorio-

179. Cfr. EB 486.
180. Al ser lo primero que el Bautista dice en torno a Jesús, de quien era Precursor y Testigo, sería extraño que dijera algo sin relación apenas con la Persona y misión de Cristo.
181. Por una parte se habla de él como del hito inicial que abre todo el período de la vida y misión de Jesús tal como había de ser atestiguado por los Apóstoles (Cfr. Hch 1, 22). También se recuerda al Bautista en varias ocasiones en los Hechos, tanto para referirse a su doctrina como a sus seguidores (Cfr. Hch 13, 4, 19, 3.4; etc.),
182. Cfr. Mt 11, 10; Ml 3, 1.
183. La interpretación que se da a esta frase es la siguiente: Juan es el más grande de todos los profetas porque señala a Jesucristo con una proximidad que ninguno de ellos tuvo. Al mismo tiempo el más pequeño en el Reino es mayor que él pues la Nueva Economía supera con mucho a la Antigua en la que Juan en esos momentos todavía está. «Una vez consumada la obra de la Redención, la gracia divina alcanza igualmente a los justos de la Antigua Alianza. Así la grandeza de Juan el Bautista, precursor y último de los profetas, queda colmada con su grandeza de hijo de Dios» (*Sagrada Biblia*, Pamplona 1990, t. I, p. 194).

so que el primero, no bajo la guía de Moisés sino del mismo Yahwéh que, como un pastor, conduciría con mano firme a su rebaño[184]. Este pasaje de Isaías es citado también por los Sinópticos al hablar del Bautista y de su misión. Por tanto es en el encuadre de ese profeta, eminentemente mesiánico, donde hay que colocar y entender a Juan Bautista y a su testimonio en favor de Jesús. Esto lo confirma el hecho de que en el Bautismo de Cristo, las palabras que se oyen desde lo alto del cielo son las mismas que refiere también el Libro de la Consolación[185], el Deuteroisaías que nos hablará extensamente de los tiempos del Consuelo que Cristo trae a los hombres[186].

En esa zona de la Redención hay que buscar también el sentido del título que ocupa nuestra atención[187]. Ya al principio del Deuteroisaías se contempla el paso por el desierto de Yahwéh de los ejércitos que camina guiando a su grey, cuidándola con desvelo y ternura, llevando «en su seno a los corderos». Los componentes de su Pueblo son, por lo tanto, llamados corderos. Es pues un título de predilección. Recuerda otros muchos pasajes[188] en los que la imagen del pastor y el rebaño se emplea para designar las especiales relaciones que hay entre Yahwéh y el pueblo de Israel. Es cierto que el nombre de cordero se emplea en sentido colectivo, pero ese desvelo y ternura del Canto de la Consolación recuerda aquella parábola del profeta Natán a David, en la que se habla del amor hacia una oveja, la única que tenía aquel hombre y a la que cuidaba como si fuera una hija[189].

Hay que observar que el posesivo que completa el título de Cordero, significa una especial pertenencia a Dios, algo que es de El de forma única y exclusiva. De todo el rebaño, hay un Cordero que pertenece a Yahwéh de modo especial porque a ese, como a ningún otro, lo prefiere el Señor. El Cordero de Dios es, por tanto, el Elegido, el Amado. Estos dos calificativos son característicos en el Deuteroisaías y rememorados también en el momento del Bautismo de Cristo, poco antes que el Precursor del Mesías lo presente al pueblo como el Cordero de Dios. Además, hay que recordar que es en esta misma parte del profeta Isaías donde se habla del Siervo de Yahwéh

184. Cfr. Jn 1, 19-28; Is 40, 1-11.
185. Cfr. Is 42, 1.
186. Cfr. Lc 2, 25.
187. Es, por otra parte, lo mismo que han hecho los intérpretes en su mayoría.
188. Cfr. Jr 23, 2; Ez 34, 3; Sal 77, 52; etc.
189. Cfr. 2 S 12, 3.

que como un cordero es llevado al matadero, sin que en su boca haya la menor protesta.

Por todo esto, es indudable que el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo es el mismo Siervo paciente de Yahwéh que «fue traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados»[190]. Ya veíamos como las diferencias entre quitar y cargar sobre sí son nimias y no impiden la parificación de ambas figuras. No podemos olvidar que los símbolos no son expresiones matemáticas y detalladas, sino que dejan siempre un margen de analogía que permite intuir, si no entender del todo, cierto sentido profundo y sugerente. Esta interpretación mesiánica es la que da el diácono Felipe al eunuco de la reina Candace, que leía, sin entender, el pasaje de Is 53,7[191]. Los Padres de la Iglesia oriental suelen también relacionar el Cordero con el Siervo de los cantos de Isaías, aunque no de forma exclusiva[192].

Dentro de ese sentido victimal expiatorio hay otra posible interpretación, que está presente en San Juan Evangelista y que es la que siguen de ordinario los Padres latinos. Es la interpretación que relaciona al Cordero no con el Siervo Paciente, sino con la víctima pascual[193]. Así, el Evangelista cuando habla de la condenación a muerte de Cristo, señala el momento: alrededor de la hora sexta del día de la Paresceve[194], es decir, el instante mismo en que se inmolaba en el Templo el Cordero de la Pascua[195]. De este modo se establece una clara relación tipológica. Otro pasaje en que se alude a la Pascua es cuando refiere el Evangelista que a Jesús no le quebraron las piernas, como hicieron con los otros ajusticiados, «para que se cumpliera la Escritura: No romperéis ni uno de sus huesos»[196]. Apunta, además, Braun[197] que siendo como es la Pascua la fiesta principal para el

190. Is 53, 4.
191. Cfr. Hch 8, 32-35.
192. Cfr. SAN JUAN CRISOSTOMO, *In Joan. hom.* 17, 1; PG 59, 108-109. TEODORO MOPSUESTENO, *In Evang. Joan.* 1, 29; PG 66, 734. SAN CIRILO DE ALEJANDRIA, *De adoratione in spiritu et veritate*, 2; PG 68, 261. SAN ISIDORO DE PRUSIA, *Epist.* 1, 1; PG 78, 320-321; etc.
193. Cfr. TERTULIANO, *Adv. Iudaeos*, 8; PG 2, 616. SAN CIPRIANO, *Ad Demetrianun* 23-PL 4, 561. LACTANCIO, *Divin. institut.* 4, 26; PL 6, 530-531. SAN AMBROSIO *De Abraham* 1, 5, 40; PL 16, 437. SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Hetat.* 42; PL 34, 608-609. San Jerónimo sin embargo, se inclina a relacionar el Cordero con el Siervo en su *Comm. in Isaiam* 6 y el *Comm. in Ier.* 2; PL 24, 234-235 y 344-345.
194. Cfr. Jn 19, 14.
195. Cfr. I. DE LA POTTERIE, o. c., p. 38. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. I, p. 325.
196. Jn 19, 36.
197. Cfr. F. M. BRAUN, *Jean le Theologien*, Paris 1964, t. II, p. 83 s.

Evangelista[198], sería absurdo pensar que en esa fiesta no tuviera lugar una de las manifestaciones de Cristo en torno a su persona y a su misión. En todas las demás fiestas, que el Evangelista va refiriendo, el Señor declara algo sobre Sí mismo que en esa fiesta se prefiguraba de alguna forma. En la Pascua, por tanto, se culminaba la manifestación de Cristo y al mismo tiempo se cumplía su misión de redimir al mundo por medio de su muerte en la Cruz: se manifestaba, pues, como el auténtico Cordero pascual que con su propia sangre liberaba a su Pueblo.

Algunos objetan que en la Pascua el sacrificio que se ofrecía no era expiatorio sino de alabanza, un recuerdo agradecido por la liberación del poder de Egipto y del exterminio del angel de la muerte que ante la sangre del cordero pascual, pasaba de largo. No obstante, aunque así fue en un principio, el sacrificio de la Pascua evolucionó hacia un significado también expiatorio. La tradición judía fue enriqueciendo el tema primigenio y dio a la sangre del cordero un valor de redención[199]. El rito mismo que se celebraba en tiempos de Cristo hace referencia a su carácter sacrificial. En efecto, sólo los levitas recibían la sangre del cordero sacrificado, mientras que los sacerdotes la derramaban sobre el altar. Este rito asemeja el sacrificio del cordero a los sacrificios por el pecado que se prescribían en Lv 3-5, que ciertamente eran sacrificios de expiación[200].

Una prueba de que el sacrificio de la Pascua tenía un carácter expiatorio y aplicable, por tanto, al sacrificio de Cristo, es que, antes incluso que el IV Evangelio, es San Pablo el que habla de que Cristo, nuestra Pascua, ya ha sido inmolado[201]. También San Pedro alude al sacrificio de Cristo en relación con la Pascua cuando les recuerda a los cristianos que han sido rescatados no con oro ni plata, «sino con la sangre preciosa de Cristo, como cordero sin defecto ni mancha»[202]. Considera Boismard este pasaje como un texto correspondiente a la liturgia bautismal que, en íntima conexión con la tipología del Exodo,

198. La menciona con mucha frecuencia. Cfr. por ej. Jn 2, 13-23; 6, 4; 11, 55; 12, 1; 13, 1; 18, 28. 39; 19, 14.

199. Cfr. L. PIROT, *Supplement au Dictionaire de la Bible*, Paris 1928, t. 1. C. 157-158. M. E. BOISMARD, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología bíblica*, Barcelona 1965, p. 162.

200. En los textos rabínicos seleccionados por J. Bonsirven hay uno que relaciona el modo de cargar los pecados sobrc el animal del sacrificio, que ilustra la figura del cordero que quita el pecado cargando con él (Cfr. *Textes rabbiniques des deux premiers siecles chretiens*, Roma 1955, p. 593).

201. 1 Co 6, 7.

202. 1 P 1, 19.

representa a Cristo como «le nouvel agneau pascal grace auquel les hommes ont été rachetés d'une servitude dont celle d'Egypte était le type et la préfiguration»[203].

11. *Revelación en clave*

Tenemos, por tanto, un sentido victimal del Cordero, que alude en primer lugar al Siervo Paciente de Yahwéh, según se deduce del contexto próximo de Jn 1,29 y 36; y que se relaciona también con la Pascua como hemos visto en un contexto remoto del mismo IV Evangelio, especialmente en los relatos de la Pasión. Pero hay que reconocer que esto no es todo, ni siquiera lo principal. Hay un nivel más profundo que, sin duda, San Juan ha tenido presente al referir este episodio, en el que Jesús se presenta como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Una clave de lectura muy querida para el cuarto evangelista, presente en el Evangelio, y de modo particular en los cap. 17-19: la Glorificación y Exaltación de Cristo como punto de convergencia de su Pasión y su Muerte. Veamos las razones que hacen verosímil esta opción[204].

Ante todo, hay decir que esta interpretación es muy antigua, aunque recientemente se haya revalorizado, sobre todo por C. H. Dodd. Esto no quiere decir que su interpretación sea aceptable en todos sus puntos[205] y, por ello, no la seguimos realmente en nuestra exposición. Entre los comentaristas de la antiguedad podemos citar a San Jerónimo, quien según la versión que hace de Is 16,1 («Emitte Agnum... dominatorem terrae») afirma que el Cordero es el dueño del mundo, el Mesías que viene con poder para derrotar al diablo[206]. Contemplando este pasaje dice otro antiguo comentarista: «Concessit auditor omnis populus, immo et libenter accepit, Christum magnum fore regem, magnum et inclytum ducem, habiturum coronam regni in

203. M. E. BOISMARD, *Le Christe-Agneau redempteur des hommes*, «Lumiere et Vie» 36 (1958) 92.

204. Es forzado reconocer que nos movemos en el campo de lo hipotético, pero también pensamos que los datos que se aportan en apoyo de esa hipótesis la acercan al valor de una tesis.

205. Uno de los puntos vulnerables es que hace depender el testimonio del Bautista casi exclusivamente de los apócrifos. Tampoco vemos cómo se puede rechazar la índole kenótica que tiene el título de Cordero, conciliable con el sentido triunfal.

206. *Comm. in Is.* 16; 1, PL 24, 234-235.

capite suo, et dominaturum a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum»[207].

Los textos, por otra parte, que apoyan el sentido victimal, tanto los referentes al Siervo como al de la Pascua, quedarían truncados si sólo se tomaran como base para hablar del sacrificio del Mesías. Es decir, sus consecuencias últimas no se quedan en el sufrimiento, en la muerte del Elegido de Dios. Es verdad que los poemas del Siervo hablan de su dolor con acentos verdaderamente trágicos: «Despreciable y desecho de los hombres, varón de dolores...»[208]. Pero no es menos cierto que también son pasajes que hablan de triunfo, de gloria. La Pascua tenía, sin duda, derramamiento de sangre, pero era una sangre salvadora, conmemorada en una fiesta de gozo y de alegría, que celebraba jubilosamente la liberación del pueblo esclavizado y oprimido cruelmente por Egipto. Era, sin duda, una fiesta de exaltación y de victoria. En cuanto al Siervo de Yahwéh basta recordar el canto cuarto en el que se habla de cómo el Elegido prosperará, «será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera»[209]. De aquí que la exaltación y la victoria sea algo exigitivo en la figura del Cordero de Dios, cuyo triunfo mayor, por otra parte, está expresamente afirmado al decir que quita el pecado del mundo. Este es, sin duda, el más grande de los triunfos, la victoria sobre el peor enemigo del hombre, el pecado.

Otro dato a tener muy en cuenta es el hecho de que el Apocalipsis fue escrito, con toda probabilidad, antes que el Evangelio[210]. Esto explicaría que el título de Cordero de Dios se presente como algo ya conocido y que, además, no se vuelve sobre él a lo largo de todo el Evangelio. Lo que no quiere decir que dicho título no fuera el que el Bautista utilizó, como si el Evangelista se inventara el hecho y el dicho que nos narra[211]. Juan Bautista lo utilizó en primer término quizá de forma misteriosa, dentro de la misma línea en que se usa el título Hijo del Hombre, para insinuar primero y explicar después el verdadero sentido del mesianismo trascendente de Jesucristo. El Evangelista, después de la Resurrección y bajo la luz del Espíritu, al-

207. ABAD RUPERTO, *Comm. in Joan*, 1, 29. PL 169, 242.
208. Is 53, 3.
209. Is 52, 13.
210. Unos colocan la fecha de composición en tiempos de Nerón y otros en los de Domiciano.
211. Así han dicho algunos, dentro de la tendencia de Bultmann y Loisy de considerar el IV Evangelio como un escrito meramente simbólico y teológico, carente de todo valor histórico.

canzó a descubrir todo el alcance de ese título que oyó de boca del Bautista como la primera revelación del primer testigo acerca de Jesús de Nazaret.

Por otra parte es un título que, lo mismo que el del Hijo del Hombre, procede de la literatura apocalíptica. Es decir, de esos modos de hablar en clave y por medio de signos misteriosos sobre la victoria de Dios frente a sus enemigos y del triunfo final de los creyentes, ahora perseguidos y maltratados[212]. Dejando aparte la literatura apócrifa y la parabíblica, vamos a fijarnos brevemente en lo que el Cordero significa en el Apocalipsis, pues así podremos descubrir el alcance último que tiene en el Evangelio.

Se puede afirmar sin exageración que el personaje central del Apocalipsis es el Cordero, hasta el punto de que el uso de este título es una de las principales características del vocabulario y la doctrina que en dicho libro se contiene[213]. Son veintinueve veces las que se usa este título, de las cuales veintiocho designan a Jesucristo, y una al Anticristo como figura igual pero antitética[214]. Es cierto que en lugar de ἀμνός, *amnós*, se usa ἀρνίον, *arníon*, pero se trata de vocablos sinónimos, de una diferencia tan nimia que no permite distinguir dos personajes distintos[215]. Del conjunto del Apocalipsis se deduce que el Cordero «parait concentrer sur lui tous les attributs de la messianité, de la filialité et de la seigneurieil designe le Messie-Roi Jésus dans sa plus haute stature»[216].

Esto explica que en ocasiones la esceneografía que enmarca la presencia del Cordero sea grandiosa[217]. Ante el Cordero se postran-

212. Esta literatura es propia de los tiempos de persecución religiosa. Con ello se intenta animar a los fieles en su resistencia frente al mal. Se escribe de modo velado para que sólo lo entiendan aquellos a quienes se escribe para asegurarles el triunfo final de Dios y de los suyos. Así se trataba de evitar que si algún enemigo leía aquello pudiera averiguar de qué se trataba. Por eso quizá sólo en dos ocasiones se usa el título de Cordero en el Evangelio. Por una parte para evitar recelos de los poderosos y por otra porque en el momento en que se escribe el Evangelio la persecución no era tan dura.

213. Cfr. B. PRETE, *Gesu Agnello di Dio*, «Sacra Dottrina», 1 (1956), 21.

214. Cfr. J. JEREMÍAS, o. c., c. 345.

215. Aunque ἀρνίον, *arníon* es un diminutivo de ἀρήν, *arén* no se considera como tal diminutivo Es lo mismo que ocurre en italiano con «agnello». Cabría decir, sin embargo, que el cambio de nombre tiene una intencionalidad. En el Apocalipsis resaltar, en medio del tono triunfal, el acento humilde de este título. En el Evangelio, por el contrario, se procuraría destacar el aspecto glorioso de ese título al no usar ya ἀρνίον, *arníon*, sino ἀμνός, *amnós*.

216. P. A. HARLÉ, *L'Agneau de l'Apocalypse et le Nouveau Testament*, «Etudes theologiques et religieuses», 31 (1956) 33.

217. Cfr. por ej. Ap 14, 1-5. El Cordero está de pie en la cima del monte Sión. Le rodea el ejército de los 144.000 que han sido rescatados de la tierra como primicias para Dios y para el Cordero. Se corresponde con la visión del c. 14 donde una muchedumbre inmensa canta jubilosa ante el Cordero.

los veinticuatro ancianos[218]. El es el único que puede abrir el libro de los siete sellos[219]. El que recibe a la Esposa[220] y preside la gran Cena de las nupcias reales[221]. El Cordero evoca en sí una amplia serie de resonancias veterotestamentarias, viniendo a ser como el cumplimiento acabado de las Escrituras[222]. Es tanta la gloria y el poder del Cordero que se eleva a la altura misma de Dios. Así se le atribuyen títulos que sólo a Dios pertenecen: Es el Vencedor, el Rey de reyes y Señor de señores[223] es el Templo de la Ciudad Celestial, la Luz que la ilumina[224]. En comparación con la literatura apocalíptica los antiguos judíos, el Apocalipsis de San Juan se eleva, sin duda,a esferas más altas y luminosas[225].

Junto a la grandeza y el esplendor del Cordero se habla con frecuencia de su sacrificio y de su sangre. Así la primera vez que aparece se especifica expresamente su carácter de Cordero sacrificado[226], aun cuando se le atribuyen los signos del poder y de la sabiduría[227]. Más adelante se dice que aquellos que visten túnicas blancas llevando palmas de triunfo son los que proceden de la gran tribulación, pero han vencido y blanqueado sus vestiduras en la sangre del Cordero[228]. El Cordero sacrificado aparece de nuevo como Señor del libro de la vida[229]. Ese sacrificio se relaciona claramente, en algún que otro pasaje, con el sacrificio de la Pascua. La sangre ha servido para liberar al pueblo y elevarlo a la categoría de Pueblo de Dios, de Reino de sacerdotes que reinan sobre la tierra[230].

Desde esta perspectiva hay que contemplar la escena del Jordán que San Juan Evangelista nos narra. El Cordero de Dios es la víctima propiciatoria, pero es al mismo tiempo el Rey mesiánico, el Rey de

218. Cfr. Ap 5, 8.
219. Cfr. Ap 6, 1.
220. Cfr. Ap 19, 7.
221. Cfr. Ap 19, 9.
222. Cfr. P. A. HARLÉ, o. c., p. 32.
223. Cfr. Ap 17, 14.
224. Cfr. Ap 21, 22-23.
225. Otra diferencia que apunta Harlé: «A la diférence des apocalypses juives l'Apocalypse de Jean ne circonscrit pas l'evénement eschatologique a la Parousie de Messie» (o. c., p. 34).
226. Ap 5, 6. Con frecuencia se traduce ἐσφαγμένον, *esfagménon* por «degollado». Sin embargo, resulta más adecuado traducir por «sacrificado» o por «inmolado», pues no se trata de un simple degüello para una carnicería, sino de un sacrificio para el altar.
227. En efecto, los siete cuernos indican el poder y los siete ojos el conocimiento, todo ello poseído en plenitud y perfección, representada por el número siete.
228. Cfr. Ap 7, 9-17
229. Cfr. Ap 13, 8.
230. Cfr. Ap 5, 9-10.

Israel, como en esos mismos relatos iniciales se refiere con claridad[231]. Así se conjuga por otra parte el testimonio del Bautista, según lo presentan los Sinópticos y según lo presenta el IV Evangelio. Aquellos ponen el acento en el señorío del Mesías que como Juez universal está para llegar. San Juan presenta también a Jesús como el vencedor y dueño absoluto, pero bajo el velo de su condición de víctima que, precisamente por serlo, llega también a la cumbre de la gloria. Comparando esta semana inaugural que abre el Evangelio con la semana final que lo cierra[232], podemos observar que se da un curioso fenómeno en relación con los Sinópticos. Estos presentan a Jesús en los inicios de su vida pública como el Señor y Juez universal, Juan por el contrario lo presenta como el Cordero de Dios con lo que ello implica en un primer plano de humillación y sacrificio. Al final de la vida de Cristo ocurre lo contrario. Los Sinópticos acentúan el aspecto kenótico de la Pasión y Muerte de Cristo. San Juan por el contrario, subraya el aspecto de gloria y de exaltación que tienen esos mismos hechos dolorosos[233]. De esta forma San Juan completa y enriquece lo que ya los otros evangelistas narraron, les da esa iluminación que él había alcanzado después de muchos años de vida de unión con Cristo, en una penetración contemplativa que llevó al Evangelista a las cimas más altas de la Revelación[234].

12. *Dios y hombre, Sacerdote eterno*

Quizás habría que finalizar aquí este estudio sobre el Cordero de Dios. No obstante, a lo largo de su elaboración, a medida que avanzábamos en su conocimiento se percibían nuevas derivaciones que manifestaban la riqueza de contenido teológico que este título contiene. Veíamos cómo no es claro y fácil «lo que encierra en sí toda la razón de este nombre, sino escondido y misterioso, mas muy digno de luz»[235]. Por ello no nos resignamos a no esbozar siquiera algunas

231. Cfr. Jn 1, 49.
232. Cfr. Jn 1, 19-2, 1 y 12, 1.
233. El desarrollo de esta cuestión nos llevaría demasiado lejos. Basta comparar, a modo de ejemplo, los relatos del Getsemaní en los Sinópticos y en San Juan.
234. «La luz límpida de los sinópticos contrasta con la claridad misteriosa del evangelio de Juan, que se nos presenta más nimbada de lo sacro, de interioridad, de una atmósfera en algún momento de grandeza dramática y en cierto modo inefable» (H . VAN DEN BUSSHE, *Juan*, p. 3).
235. FRAY LUIS DE LEON, *De los nombres de Cristo*, Madrid 1969, p. 215

de las irisaciones que brotan de la figura luminosa del Cordero. Ya veíamos cómo con esta expresión se revelaba la divinidad de Cristo. No sólo por su igualdad con Dios en los relatos del Apocalipsis, sino también por atribuírsele el poder de quitar el pecado del mundo, poder que solamente Dios puede ejercer y aquellos a quienes El se lo concede[236]. Al mismo tiempo se encierra en este símbolo el aspecto de la humanidad de Cristo, de su condición humilde, de su sencillez y su mansedumbre. Como veíamos los Padres, insistían en ese silencio y esa docilidad del cordero que se deja hacer, como expresión clara de ese estilo y talante del Señor que subraya San Mateo en frase de Isaías, quien en uno de los cantos del Siervo paciente de Yahwéh, dice que el Amado «no disputará ni gritará, nadie oirá su voz en las plazas. La caña cascada no la quebrantará...»[237]. El Cordero inmolado es, además, símbolo de ese Dios que tanto amó al mundo que le ha entregado su propio Hijo[238]. En cierto sentido hay aquí un paralelismo con el sacrificio de Abrahán, la עקדה, *Aqeda'*[239], con la gran diferencia de que éste no llegó a sacrificar a su hijo, mientras que el Padre eterno permitió que su Hijo Unigénito, el Predilecto, fuera holocausto de expiación por los pecados del hombre. Es la prueba cumbre del verdadero amor, dar la vida por la persona amada[240] y darla voluntariamente, impulsado tan sólo por el amor[241]. Este símbolo se encuentra, pues, dentro de esas comparaciones de que hablábamos al principio, que tratan de manifestar la grandeza del Dios Amor desde las más variadas perspectivas[242].

Otro aspecto digno de destacar en el símbolo del Cordero es la referencia, indirecta si se quiere, al carácter peculiar del Sacerdocio de Cristo. El es, sin duda, el Pontífice perfecto, el puente magistral que une el cielo y la tierra por ser Dios y hombre al mismo tiempo. Esto es lo que recalca ante todo la epístola a los Hebreos en los primeros capítulos: El es la irradiación de su gloria y la impronta de su substan-

236. Cfr. Mt 9, 1-8; Jn 20, 22-23.
237. Mt 12, 18-21; Is 42, 1-4.
238. Cfr. Jn 3, 16. El verbo ἔδωκεν, *édoken* que se usa aquí pertenece al argot sacerdotal y alude al carácter sacrificial y expiatorio de la entrega.
239. Con este nombre, que significa «atamiento», aluden los midrashím a la traducción targúmica de Gn 22, 9-10, que nos presenta a Isaac que, atado por su padre, le dice que le sujete bien para que no dé patadas y se invalide su ofrenda (Cfr. A. DÍEZ MACHO, *Neophyti*, Madrid-Barcelona 1968, v. I, p. 126).
240. Cfr. Jn 15, 13.
241. Cfr. Jn 10, 18.
242. Cfr. por ejemplo Is 5, 1-7; 49, 14; 64, 7; Os 11, 1-4; Ez 16, 8; 34, 15-16; Os 2, 17; etc.

cia, pero también es semejante al hombre en todo excepto en el pecado[243]. «Y tal convenía que fuese nuestro Pontífice, santo, inocente, inmaculado, apartado de los pecadores y más alto que los cielos; que no necesita, como los pontífices, ofrecer víctimas, primero por sus propios pecados, luego por los del pueblo, pues esto lo hizo una sola vez ofreciéndose a sí mismo»[244]. En esta descripción se entrevé esa particularidad única del sacerdocio de Jesucristo, la de ser víctima inocente y sin defecto alguno, que se ofrece y sacrifica, al mismo tiempo que es el oferente por antonomasia, el Sumo y Unico Sacerdote.

Un poco más adelante se hace referencia a que «todo pontífice es instituido para ofrecer oblaciones y sacrificios, por lo cual es preciso que tenga algo que ofrecer»[245]. Pero las víctimas de la Antigua Alianza, la sangre de los animales, por abundante que fuera, no podía limpiar el pecado del mundo. Sólo la sangre de Cristo, el Cordero «que por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo, inmaculado, a Dios»[246]. Los sacrificios de la Ley antigua eran tan sólo una sombra, un presagio de otro sacrificio definitivo. «Por lo cual, entrando en este mundo, dice: No quisiste sacrificios, ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo. Los holocaustos y sacrificios por el pecado no los recibiste. Entonces yo dije: "Heme aquí que vengo —en el volumen del Libro está escrito de mí— para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad"»[247].

Y la voluntad divina fue la inmolación cruenta del Verbo de Dios hecho hombre, que se hace obediente hasta la muerte de Cruz, aunque su carne se resista y gima, una y otra vez, en la noche del Getsemaní. Luego, clavado en la Cruz, «con ademán de Sacerdote Eterno, sin padre ni madre, sin genealogía (cfr. Heb. 7,3), abre sus brazos a la humanidad entera»[248]. Así, pues, Cristo no es sólo la víctima, el Cordero inmolado. Es también el Sacerdote que realiza el sacrificio, la inmolación de ese Cordero que se ofrece a Sí mismo como víctima perfecta ante el Padre[249].

Decíamos al principio que Dios ha encerrado en palabras humanas realidades divinas. Pero el hombre no es capaz de entender cuanto

243. Cfr. Hb 1, 3; 4, 15.
244. Hb 7, 26-27.
245. Hb 8, 3.
246. Hb 9, 14.
247. Hb 10, 5-7.
248. Bto. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Via Crucis*, Madrid 1981, p. 93.
249. Cfr. S. BOULGAKOFF, *Du Verbe incarné*, Paris 1943, p. 271.

en esas palabras se encierra. Podemos decir que el título Cordero de Dios es una de esas expresiones insondables: «éstas —dice Juan Pablo II— son siempre palabras maravillosas, misteriosas, palabras potentes»[250]. Ante el Cordero de Dios y cuando ello significa sólo cabe una actitud de fe. Estamos ante la suprema revelacion de Dios, el máximo gesto, ese amor divino que atrae y fascina: la crucifixión del Hijo, del Elegido, del Amado, del Cordero. Con razón decía el Señor que cuando fuera levantado en alto atraería a todos hacia Sí[251]. También en el diálogo profundo de aquella noche con Nicodemo aludía a ese momento de la definitiva declaración del amor del Padre, Cristo crucificado como signo culminante en el que, lo mismo que la serpiente en el desierto, El sería levantado para que cuantos creyeran en su amor y le mirasen con fe quedaran salvados[252].

Con razón afirma el Angélico que «sine fide passionis Christi numquam potuit esse salus, secundum illud Rom 3,25; 'quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius'»[253]. Fe en la sangre redentora de Jesucristo, derramada por la salvación de todos los hombres. En esa línea dice Juan Pablo II: «El misterio Pascual es Cristo en el culmen de la revelación del misterio inescrutable de Dios»[254]. A esa manifestación del amor del Padre, en la crucifixión del Hijo, ha de corresponder por parte del hombre una actitud de fe, de amor y también de esperanza. Por esto, dice el Papa, «creer en el Hijo crucificado significa 'ver al Padre', significa creer que el amor está presente en el mundo y que este amor es más fuerte que toda clase de mal, en que el hombre, la humanidad, están metidos. Creer en ese amor significa *creer en la misericordia*»[255].

Digamos, por último, que este símbolo entrañable del Cordero, representación de nuestro Señor Jesucristo en tan variados aspectos de su Persona y de su misión, es al mismo tiempo un símbolo dinámico y exigitivo, que proyecta su fuerza y su luz sobre el creyente, presentándole una llamada y esperando una respuesta. El Cordero de Dios que quita el pecado del mundo es, en efecto, una interpelación directa y vigorosa: Si Cristo se ha entregado para redimir a los hombres[256],

250. Homilía del 18-1-1981.
251. Cfr. Jn 12, 32.
252. Cfr. Jn 3, 14-15.
253. *Summa Theologica*, III, c. 73, a. 5.
254. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 8.
255. Ibid. n. 7.
256. Cfr. Mc 10, 45 y par.

los que le siguen han de ser, como El, víctimas entregadas por amor, que de ese modo alcanzan la salvación. Así todo bautizado queda convertido en hijo de Dios y participa en el Sacerdocio de Jesucristo. En consecuencia, todo cristiano ha de ofrecerse a sí mismo para cooperar a la redención del mundo: «Pues para esto fuisteis llamados, ya que también Cristo padeció por vosotros y os dejó ejemplo para que sigáis sus pasos»[257].

El Cordero de Dios es símbolo y emblema de un amor sin medida en la donación de sí, pero también es signo esplendente de esperanza suprema. Detrás de la inmolación del Cordero está el triunfo eterno y la victoria definitiva, lo mismo que detrás de la entrega abnegada y generosa está el gozo y la paz. Por todo ello, «en la Pasión, la Cruz dejó de ser símbolo de castigo para convertirse en señal de victoria. La Cruz es el emblema del Redentor: *in quo est salus, vita et resurrectio nostra*: allí está nuestra salvación, nuestra vida y nuestra resurrección»[258].

257. 1 P 2, 21.
258. Bto. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, o. c., p. 31.

que de ese modo alcanzan la salvación. Así todo bautizado queda convertido en hijo de Dios y participa en el sacrificio de Jesucristo. En consecuencia, todo cristiano ha de ofrecerse a sí mismo para cooperar a la redención del mundo: «Pues para esto fuisteis llamados, ya que también Cristo padeció por vosotros y os dejó ejemplo para que sigáis sus pasos».

El Cordero de Dios es símbolo y emblema de un amor sin medida en la donación de sí, pero también es signo esplendente de esperanza suprema. Detrás de la inmolación del Cordero está el triunfo eterno y la victoria definitiva, lo mismo que detrás de la entrega abnegada y generosa está el gozo y la paz. Por todo ello, «en la Pasión, la Cruz dejó de ser símbolo de castigo para convertirse en señal de victoria. La Cruz es el emblema del Redentor: in quo est salus, vita et resurrectio nostra: allí está nuestra salvación, nuestra vida y nuestra resurrección».

ninguno podría ser salvo, secundum illud Rom 3, 25: quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius»[283]. Es la sangre redentora de Jesucristo, derramada por la salvación de todos los hombres. En esa línea dice Juan Pablo II: «El misterio Pascual de Cristo es el culmen de la revelación del misterio inescrutable de Dios»[284]. A esa manifestación de amor del Padre, en la crucifixión del Hijo, ha de corresponder por parte del hombre una actitud [illegible] de amor y también de esperanza. Por eso, dice el Papa: «[illegible] crucificado significa 'ver al Padre', significa creer que el amor está presente en el mundo y que este amor es más fuerte que toda clase de mal, en que el hombre, la humanidad, están sumidos. Creer en ese amor significa creer en la misericordia»[285].

Digamos, por último, que este símbolo entrañable del Cordero, representación de nuestro Señor Jesucristo en tan variados aspectos de su Persona y de su misión, es al mismo tiempo un símbolo dinámico y exigitivo que proyecta su fuerza y su luz sobre el creyente, presentándole una llamada y esperando una respuesta. El Cordero de Dios que quita el pecado del mundo es, en efecto, una interpelación directa y vigorosa. Si Cristo se ha entregado para redimir a los hombres[286]

280. Homilía del [illegible]
281. Cfr. Jn 15, 12.
282. Cfr. Jn 3, [illegible]
283. Summa Theologiae, [illegible]
284. JUAN PABLO II, [illegible]
285. Ibid. n. 7.
286. Cfr. Mt 20, [illegible]

35. Bo. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, [illegible]

CAPÍTULO II
«TANTO AMÓ DIOS AL MUNDO...»[1]

1. *San Juan ante el mundo*

Desde el Génesis hasta el Apocalipsis, el tema del mundo está presente en los libros sagrados. Es cierto que se contempla desde diversos puntos de vista, y que no siempre se designa con el mismo término, ni se usa en el mismo sentido[2]. No obstante, de una forma o de otra se trata de este mundo nuestro, donde nacemos, vivimos y morimos, de esta tierra que Cristo pisó y en la que fue enterrado, para luego escapar de ella resucitado, radiante y glorioso.

Así, pues, en el Nuevo Testamento, lo mismo que el Antiguo, se habla a menudo del mundo y de cuanto en él se contiene. De hecho, por madato expreso de Cristo[3], el Evangelio se proclamó a todo el mundo, al aire libre, en el monte o en el mar, en los atrios abiertos del Templo, y también en las sinagogas. Con razón contestará Jesús a Caifás, al preguntarle éste acerca de su doctrina, que pregunte a los que le han oido, pues «Yo —dijo el Señor— he hablado abiertamente al mundo»[4]. Es éste uno de los muchos pasajes en que San Juan utiliza el vocablo griego *χόσμος*, *kósmos*, término que el Nuevo Testamento usa 185 veces[5]. Es curiosa la distribución de ese uso entre los hagiógrafos neotestamentarios[6]. Hay algunas diferencias míni-

1. Publicado en Varios, *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Pamplona 1987, pp. 1015-1032.
2. Cfr. H. SASSE, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de G. Kittel-G. Friedrich, Stuttgart 1957, t. III, pp. 879-895.
3. Cfr. Mc 16, 15.
4. Jn 18, 20.
5. Cfr. M. GUERRA GOMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 198.
6. Es así: Mt, 8; Mc, 3; Lc, 3; Jn, 78; Hch, 1; Rm, 9; 1 Co, 21; 2 Co, 3; Ga, 3; Ef, 3; Fl, 1; Col, 4; 1 Tm, 3; Hb, 5; St, 5; 1 P, 3; 2 P, 5; 1 Jn, 24; 2 Jn, 1; Ap, 3.

mas en la apreciación de otros autores[7], pero siempre se percibe que el conjunto de los escritos joanneos destaca entre los demás de forma llamativa. En efecto, de las 185 veces detectadas en el Nuevo Testamento, 106 son propias de San Juan. Es un dato que impresiona «et donne à penser que nous avons affaire à une des idées maitresses de l'évangeliste»[8]. Sin duda que el hecho indica ya la importancia teológica que para San Juan tiene este tema, que podemos considerar uno de los que ocupan la atención de nuestro evangelista[9].

Esa misma abundancia de referencias al mundo aconseja distinguir diversas matizaciones en el uso joánico del vocablo κόσμος, *kósmos*[10]. Por otra parte, ya sabemos cómo el cuarto evangelista escribe con cierta sencillez y pobreza de vocabulario, pero dando una densidad y riqueza singulares a sus palabras, que en muchas ocasiones tienen un sentido polivalente, y exigen ser entendidas atendiendo no sólo a las palabras en sí mismas, sino también acudiendo a cuanto sugieren. Sólo de esa forma pueden salvarse las aparentes contradicciones que se dan. Así, al estudiar esta cuestión N. Afanassief cita Jn 3, 16 y 1 Jn 2, 15-16, pasajes en los que se habla del amor divino al mundo por una parte, y de otra se exhorta a no amar al mundo. Ante esto, dice el teólogo ruso: «Dans ces deux 'logía', il est question de l'attitude l'homme envers les cosmos. Dieu a aimé le monde, et l'homme ne doit pas aimer le monde, parce que, s'il aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui...Pouvons nous concilier ces points de vue contradictoires, si seulement il y a vraiment contradiction?»[11]. Sí, se pueden reconciliar esos dos puntos de vista que son, en efecto, sólo aparentemente contradictorios.

En sus muchas referencias al mundo, San Juan lo presenta bajo todos los aspectos que se contemplan en los demás libros de la Biblia. Por nuestra parte, dada la complejidad y profusión del uso del vocablo κόσμος, *kósmos*, hemos optado por agrupar los diferentes pasajes en tres apartados, reconociendo que a veces la clasificación adoptada no es siempre precisa.

7. Cfr. F. M. BRAUN, *Le «monde» bon et mauvais de l'évangile johannique*, «La vie spirituelle», 88 (1953) 583.
8. Ibid.
9. Cfr. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según S. Juan*, Barcelona 1967, p. 26. También H. Sasse destaca que ningún otro hagiógrafo como San Juan se ocupa del mundo: «Asserdem steht der Begriff des *kómos* 50 in Mittelpunkt des theologischen Denkens, wie es in keiner andere Schrift oder Schriftengruppe des NT der Fall ist» (o. c., p. 895).
10. Cfr. A. JAUBERT, *Aproches de l'Evangile de Jean*, París 1976, p. 96ss.
11. *«Le monde» dans l'Ecriture Sainte*, «Irenikon», 43 (1969) 6.

En un primer apartado tenemos aquellos textos en los que hay una mera referencia al mundo, sin que se formule un juicio de valor sobre él. Así se habla de antes «de que el mundo existiera»[12]. En el Prólogo se representa al mundo como el lugar a donde viene todo hombre y en donde el Verbo estaba[13]. A este mundo, en efecto, viene Cristo[14], y de este mundo marchará hacia el Padre[15]. Los apóstoles, como todos los hombres, proceden de este mundo[16], en él han nacido[17] y en él tienen sus bienes[18], por el mundo andan[19] y en el mundo han de seguir[20]. Un segundo grupo de textos se refieren al mundo de forma negativa, formulando sobre él un juicio claramente peyorativo. Es un hecho que, como veremos, se repite con insistencia. Sin embargo, digamos ya que para San Juan el mundo no es malo por sí mismo, *a radice*, como si su maldad le fuera algo esencial y hubiera sido creado malo por un Demiurgo maligno, según se enseña en algunas cosmologías antiguas, o en los escritos mandeos, con los que se ha querido emparentar al IV Evangelio. Con Wikenhauser, pensamos que «si es verdad que el mundo es malo, no lo es precisamente por el hecho de ser materia, sino sólo por haberse desligado de la unión con Dios»[21]. Por tanto el mundo, según San Juan, no es necesariamente malo[22].

El mundo salió bueno de las manos del Creador[23], que después de crearlo vio «que estaba bien»[24], más aún, «que estaba muy bien»[25]. Pero la maldición divina, provacada por el primer pecado, alcanzó también a la tierra, que produjo desde entonces «espinas y abrojos»[26]. El mundo estaba desde el principio estrechamente ligado al hombre. Así, antes del pecado era el paraíso, el lugar de encuentro

12. Jn 17, 5. Cfr. Jn 17, 24; Ap 13, 8.
13. Cfr. Jn 1, 9.
14. Cfr. Jn 16, 28; 18, 37.
15. Cfr. Jn 13, 1.
16. Cfr. Jn 17, 6.
17. Cfr. Jn 17, 21.
18. Cfr. Jn 16, 20.
19. Cfr. Jn 11, 9.
20. Cfr. Jn 17, 11.15. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., p. 568. H. SASSE, o. c., p. 888.
21. A. WIKENHAUSER, o. c., p. 267.
22. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, Bruges 1967, pp. 90-93.
23. Cfr. Jn 1, 3. Es una idea que el Beato Josemaría Escrivá repitió toda su vida. Buen ejemplo de ello es la Homilía pronunciada en el *campus* de la Universidad de Navarra, 8-X-1967, titulada precisamente «Amar al mundo apasionadamente».
24. Gn 1, 10. 18. 21. 25.
25. Gn 1, 31.
26. Gn 3, 18.

entre el hombre y Yahwéh Dios, «que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa»[27]. Pero después del pecado el mundo bueno se vuelve malo, se pervierte. San Juan lo detecta con pena, contempla la tragedia ocurrida y nos la hace comprender de muchas formas. No obstante, no se puede decir que sus enseñanzas sobre el mundo sean pesimistas. Son sencillamente realistas, con ese realismo candente que caracteriza, paradójicamente, al «Evangelio espiritual».

En efecto, al principio del Prólogo se nos recuerda que «el mundo fue hecho por él y el mundo no le conoció»[28]. En la última Cena será Jesús mismo quien diga, quejándose con pena al Padre, que el mundo no le conoció[29]. Más tarde San Juan, en su primera carta, dice que el mundo no les conoce a ellos, los discípulos, porque «no le conoció a El»[30]. Tampoco conoce el mundo al Espíritu de la verdad y por eso no le puede recibir[31]. Al ser ignorados por el mundo, los discípulos tendrán tribulaciones[32], estarán tristes mientras que el mundo se alegra[33]. La actitud del mundo llegará a ser agresiva, odiará a los discípulos[34], lo mismo que odió al Señor[35]. Por eso les advierte que no se extrañen de que el mundo les aborrezca[36]. En estos pasajes, el mundo es para Juan «el conjunto de hombres que, prisioneros del pecado, rechazan a Dios»[37], persiguen a su Enviado[38].

En el mundo residen las fuerzas del mal[39] y sus obras son malas[40]. En él están «la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas»[41]. Este pasaje reviste una cierta peculiaridad dentro del conjunto de los escritos joaneos, presentando al mundo como «una realidad peligrosa de la que es preciso guardarse»[42], aunque es necesario reconocer que su peligrosidad le viene

27. Gn 3, 8.
28. Jn 1, 10.
29. Cfr. Jn 17, 25.
30. 1 Jn 3, 1.
31. Cfr. Jn 14, 17.
32. Jn 16, 33.
33. Cfr. Jn 16, 20.
34. Cfr. Jn 15, 19; 17, 24.
35. Cfr. Jn 7, 7; 15, 18.
36. Cfr. 1 Jn 3, 13.
37. P. M. DE LA CROIX, *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan*, Madrid 1966, p. 40.
38. Cfr. A. WIKENHAUSER, o. c., p. 266.
39. Cfr. 1 Jn 2, 15-16; 5, 19.
40. Cfr. Jn 7, 7.
41. 1 Jn 2, 16.
42. R. SCHNACKENBURG, *Cartas de San Juan*, Barcelona 1980, p. 166.

«después del pecado original»[43]. De ese mundo han salido los falsos profetas[44], que «son del mundo; por eso hablan según el mundo y el mundo los escucha»[45], son esos «muchos seductores (que) han salido del mundo»[46]. Todos ellos «son de este mundo»[47]. En cambio los discípulos, dice el Señor por dos veces, «no son del mundo como yo no soy del mundo»[48].

El Pecado ha pervertido al mundo, haciéndole incapaz de ver al Señor, que se resiste a mostrarse ante el mundo[49]. Tampoco incluye Jesucristo al mundo en su oración, diciendo expresamente: «No ruego por el mundo»[50], ya que es un mundo que «yace en poder del Maligno», «está por entero en poder de Satanás»[51], llamado en varias ocasiones por San Juan el Príncipe de este mundo[52]. Por tanto, «el demonio es el Señor del mundo, el cual se identifica con el reino de las tinieblas (12,31; 14,30; 16,11)»[53]. Esa realidad dolorosa palpita punzante en los momentos cercanos a la Pasión del Señor[54], cuando las fuerzas del mal se desataron contra Jesucristo al sonar la hora tétrica de las tinieblas. En efecto, «solamente en los capítulos 14, 15, 16 y 17 de San Juan la palabra 'mundo' se repite treinta y ocho veces»[55]. Era el momento álgido de la lucha cósmica entre el Bien y el mal, entre la Luz y las tinieblas.

Pero las tinieblas no podrán apagar la Luz, no la vencerán[56]. Llegará un momento en el que el Espíritu Santo «argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio»[57]. El término griego ἐλέγξει, *elégxei*,

43. Ibid.
44. Cfr. 1 Jn 4, 1.
45. 1 Jn 4, 5.
46. 2 Jn 7.
47. Jn 8, 23.
48. Jn 17, 13.16.
49. Cfr. Jn 7, 4; 14, 19.22.
50. Jn 17, 9.
51. P. M. DE LA CROIX, o. c., p. XXV. Cfr. 1 Jn 5, 19.
52. Cfr. Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11.
53. Cfr. A. WIKENHAUSER, o. c., p. 147.
54. Cfr. Jn 12, 37; 16, 11; 17, 15.
55. P. M. DE LA CROIX, o. c., p. 186.
56. Cfr. Jn 1, 5. «El verbo original griego (*katélaben*), que el texto latino traduce por *comprehenderunt*, significa abrazar o abarcar una cosa como rodeándola con los brazos; pero este acto se puede hacer con intención de buena acogida (abrazo amigable), o de hostilidad (acción de sofocar o asfixiar a otro apretándole)... En todo caso, el versículo expresa la resistencia, la pugna de las tinieblas contra la luz». (Varios, *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, Pamplona 1995, p. 1140).
57. Jn 16, 8.

traducido aquí por 'argüir', se puede traducir también por 'convencer'. Entonces se dice que el Espíritu Santo convencerá al mundo de pecado. En esta traducción se basa el interesante comentario que hace Juan Pablo II a este texto en la encíclica *Dominum et vivificantem*, n. 27-29. En realidad, el demonio a través del mundo, a pesar de sus terribles ataques, «no puede nada»[58] contra Cristo, que ya ha juzgado al Príncipe de este mundo[59]. Por todo ello, Jesús dice a sus discípulos: «Confiad, yo he vencido al mundo»[60]. Cuando escriba su primera carta, recordará San Juan la victoria de Cristo sobre el mundo, victoria de la que participa quien cree en El: «porque todo el que ha nacido de Dios vence al mundo»[61].

En estos textos que acabamos de recorrer, pertenecientes al segundo grupo, se deduce una visión claramente negativa respecto del mundo. Quizá como ningún otro hagiógrafo, San Juan carga las tintas al poner de relieve la maldad del mundo. Así se explica que los Obispos alemanes hayan dicho recientemente que «el mundo es —sobre todo en los escritos de Juan— aquella realidad que se opone absolutamente a Dios»[62]. En el mismo documento, dicen también que el Concilio Vaticano II tuvo en cuenta este significado despectivo respecto del mundo, «considerado sobre todo según el criterio de San Juan»[63].

2. *Amor al mundo*

Es cierto, repetimos, que ningún hagiógrafo como nuestro evangelista contempla al mundo tan identificado con el mal mismo, tan sometido al poder de Satanás. Creemos que es una postura intencionada y característica, además, del IV Evangelio. Es éste un escrito inspirado en el que la realidad aflora con toda su corporeidad, se narran los hechos con tanta viveza que, a veces, se sitúan perfectamente enmarcados en las coordenadas del tiempo y del espacio. Dentro de esa línea realista, se descubre el mal que hay en el mundo con toda su crudeza.

58. Jn 14, 30.
59. Cfr. Jn 16, 11.
60. Jn 16, 33.
61. 1 Jn 5, 4.
62. *El laico, en la Iglesia y en el mundo*, Doc. de la Conferencia Episcopal Alemana ante el Sínodo de Obispos de 1987, publicado el 7-II-1986. «Ecclesia», 3-I-1987.
63. Ibid.

Es una presentación, decíamos, también intencionada, pues de ese modo se pretende resaltar el inmenso amor que Dios ha tenido por el mundo, a pesar de que ese mundo haya respondido tan mal a las gracias recibidas, apartándose de su Creador y rebelándose contra su Hacedor.

Esa postura de amor por el mundo destaca en los textos que vamos a considerar, dentro del tercer grupo de pasajes en los que sale la palabra griega κόσμος, *kósmos*. El mundo no puede ser intrínsecamente malo[64]: el mundo ha sido hecho por el Verbo[65]. «Todo fue hecho por él, y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho»[66]. Es de notar que se dice πάντα, *pánta*, sin artículo. Es un modo de especificar que en ese todo no está simplemente «el todo», sino todo y cada una de las partes de ese todo[67]. También la expresión griega χώρις, *jóris* tiene una especial fuerza para indicar la creación del mundo *ex nihilo*[68].

Después de creado el mundo, Dios no lo abandona. Al contrario, lo amó hasta el extremo de entregarle lo que le era más querido, a su propio Hijo[69], al que envió al mundo[70]. Por la misma razón y del mismo modo enviaría luego al mundo también a los apóstoles[71]. Jesucristo, el Hijo de Dios, viene al mundo como profeta que ilumina al mundo[72]. Y viene «para un juicio, para que los que no ven vean, y los que ven se vuelvan ciegos»[73]. De ese modo Cristo cumplía la voluntad del Padre que le envió. Por ello el mundo debía comprender que El amaba al Padre[74], y reconocer además que el Padre le había enviado[75]. Jesús, por tanto, viene al mundo[76] y le comunica abiertamente cuanto le ha oído al Padre[77], todo aquello que hará posible «el gozo completo»[78]. Sus palabras y sus obras convencerán a los

64. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., p. 92.
65. Cfr. Jn 1, 10.
66. Jn 1, 3.
67. M. ZERWICK, *Biblical Greek*, Roma 1963, n. 188.
68. Cfr. M. E. BOISMARD, o. c., pp. 22-23.
69. Cfr. Jn 3, 16.
70. Cfr. Jn 3, 17; 10, 36.
71. Cfr. Jn 17, 18.
72. Cfr. Jn 3, 19; 6, 14; 7, 12; 9, 5; 12, 46.
73. Jn 9, 39.
74. Cfr. Jn 14, 31.
75. Cfr. Jn 17, 23.
76. Cfr. Jn 18, 20.
77. Jn 8, 26.
78. Cfr. Jn 17, 13.

samaritanos, que exclamarán: «Este es en verdad el Salvador del mundo»[79].

La proclamación de Jesucristo como Salvador del mundo ya la había hecho de alguna forma el Bautista al presentarle como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo[80]. Por otra parte, Jesús dirá a Nicodemo que no ha venido «para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él»[81]. También se habla positivamente del mundo al autodefinirse Cristo como el pan que da la vida al mundo[82]. San Juan, en la primera carta, volverá a subrayar el amor de Jesús afirmando que «El es víctima de propiciación por nuestros pecados, no sólo por los nuestros sino también por los del mundo entero»[83]. Al contemplar el final de todo, en una de las visiones de Patmos, podrá decir San Juan: «Ha llegado el reinado sobre el mundo de nuestro Señor y su Cristo; y reinará por los siglos de los siglos»[84].

En los dos grupos de textos últimos, a pesar de referirse al mundo en términos tan diversos, se usa siempre el mismo vocablo griego, κόσμος, *kósmos*. Nuestro autor sagrado no ha querido usar palabras diferentes. Es un dato que P. M. De la Croix lo interpreta diciendo que con ello se deja entrever que el mundo bueno y el malo, como el trigo y la cizaña de la parábola, «están íntimamente mezclados y resulta imposible establecer entre ambos una separación clara»[85]. Sin embargo, nos parece que se podría dar una razón más. Así, pensamos que, al hablar siempre con el mismo término, se nos estaría indicando que en ambos casos se trata de una misma realidad, aunque contemplada desde diferentes perspectivas. Porque «si es verdad que el mundo es malo, no lo es precisamente por el hecho de ser materia, sino sólo por haberse desligado de la unión con Dios»[86]. El mundo, aunque se haya alejado de su Creador, incluso se haya rebelado contra El, sigue siendo criatura de Dios y objeto de su amor divino. Así por medio del Hijo trata de redimirlos y recrearlo de nuevo.

Es cierto que para algunos autores, al hablar Juan en algunas ocasiones del mundo se está refiriendo propiamente a la Humanidad,

79. Jn 4, 42.
80. Cfr. Jn 1, 29.
81. Jn 3, 7.
82. Cfr. Jn 6, 33.51.
83. 1 Jn 2, 2.
84. Ap 11, 15.
85. O. c., p. XXV.
86. A. WIKENHAUSER, o. c., p. 267.

siguiendo así una de las acepciones bíblicas del mundo[87]. Esto se puede aceptar si a esa Humanidad no se la considera como algo totalmente diverso del mundo. Es decir, en la Humanidad hay que incluir su entorno vital mundano. De lo contrario se correría el riesgo de pensar que el hombre es un ser meramente espiritual, cuando en realidad es además un ser de carne y hueso, material, que vive en el mundo.

Y tal como es ese hombre, así es amado por Dios. También en su carne, esa carne que hace suya el Verbo divino al hacerse hombre. Como veremos esto es fundamental en la teología joannea. Dios asume lo mundano y lo trasciende[88], lo traspasa y lo hace divino. Es cierto que se trata de un proceso sólo incoado en la Encarnación del Verbo. Pero ese momento inicial no termina en sí mismo, se prolonga desencadenando una transformación, lenta pero imparable. Desde que «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros»[89] esa carne se hace palabra y signo. El mundo material se torna transparente para el hombre, que por la fe puede mirarlo todo con ojos nuevos y descubrir con facilidad en las cosas visibles la huella de lo invisible, ver en lo material el latido del espíritu, en lo más humano lo más divino. Por todo ello, el mundo, sumido en las tinieblas más profundas, ha visto estallar una Luz, que ya nunca más se extinguirá. Una Luz que es fuego encendido de continuo, quemando cuanto toca, reanimado siempre por la Iglesia, por cada discípulo de Cristo que, con su fe, ha logrado vencer al mundo[90]. El hombre entonces no sólo descubre en el mundo la huella de Dios, sino que consigue potenciar esa huella, hacerla más brillante, más transparente. De ese modo, por medio de la gracia, el hombre llega a ser hijo de Dios, y el mundo viejo se va transformando en esos cielos nuevos y en esa tierra nueva que San Juan cotempla gozoso al final del Apocalipsis. «Puesto que la Palabra divina se ha hecho carne, el mundo encuentra en Jesús su antiguo resplandor»[91].

Todo, en definitiva, no es sino el cumplimiento del proyecto inicial de Yahwéh, que hizo al mundo bueno y lo puso en manos del hombre, para que lo trabajara y lo perfeccionase[92], pero sabiendo al

87. Cfr. H. SASSE, o. c., p. 889.
88. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., pp. 17-19.
89. Jn 1, 14.
90. Cfr. 1 Jn 5, 4.
91. L. BOUYER, *El cuarto evangelio*, Barcelona 1967, p. 25.
92. Cfr. Gn 1, 28; 2,5.8.

mismo tiempo que existía el riesgo de que ocurriera todo lo contrario. Es decir, que en lugar de perfeccionarlo lo estropeara, arrastrara al mundo tras de sí en su caída. Y así ocurrió. Pero el Señor no cejaría en su empeño. Apenas ocurrida la gran tragedia, Dios abre horizontes de esperanza en la noche del pecado y promete la redención por medio de la descendencia de la mujer. Así, pues, aunque el hombre y el mundo habían caído bajo el dominio de la Serpiente, la trágica situación no sería definitiva. El amor divino pudo más, mucho más, que la maldad del hombre e inició la restauración a partir de las mismas ruinas humeantes aún. Resonó entonces el primer anuncio gozoso, el Primer Evangelio, el Protoevangelio.

San Juan contempla el mundo a la luz de esos hechos primordiales, esa historia de dolor y de esperanza, de caída y de resurgimiento. Así, al ritmo de las hondas resonancias del relato del Génesis comienza su Evangelio y, según algunos autores, lo desarrolla hasta el final[93]. Los siete días de la Creación vienen a ser el entramado o la malla sobre la que el evangelista va construyendo, bordando con mimo, sus recuerdos más queridos, esos destellos misteriosos que entrevió a través de la persona y la palabra de su amado Maestro, y los contempló en la intimidad de la oración durante muchos años.

En cuanto al Prólogo, ya San Ireneo y Tertuliano señalaban las referencias y relaciones existentes entre este pasaje y el relato de la Creación[94]. En efecto, comparando esos dieciocho versículos del Prólogo con el relato genesíaco según el griego de los LXX, encontramos varias expresiones iguales o similares, como son ἐν ἀρχῇ, σκότος (σκοτία), φῶς, εἶπεν, λόγος, *en arjé, skótos (skotía), fõs, eĩpen (lógos)*[95]. Por ello, dice Goettemann que «les mots *principe, dire, lumière, voir, vie, nattre, connaîttre, homme*, employés par la Genèse pour dire la création, reviennent dans le Prologue pour dire simplement l'être du Créateur et l'action de ses énergies increées: *Lumiere, Vie*»[96].

El Prólogo proclama así la función universal que el Verbo tiene respecto a la Creación, viniendo a ser el centro del Universo, «le centre cosmique»[97]. Se pone de relieve la fuerza creadora del Lógos, la

93. Cfr. M. E. BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, Paris 1953, pp. 136-140; J GOETMANN, *Saint Jean. Evangile de la Nouvelle Genèse*, Paris 1982, p. 7, 18-23.
94. Cfr. S. IRENEO, *Dem. Pred. Apost.*, c. 38. TERTULIANO, *Ad Herm.*, c. 2.
95. Cfr. M E. BOISMARD, o. c., p. 17
96. O. c., p. 31.
97. Cfr. A. JAUBERT, o. c., p. 112.

palabra sustantiva que con sólo decir ya hace: «El ser recibe ahora, de la creación, su sentido participado. A través del reino de las palabras, en la aparición del Verbo en el seno de Dios, surge ahora su obra; no hay más obra que la suya y ésta sólo tiene sentido y fin en El»[98].

Aparte del uso de palabras semejantes en el Prólogo y en el Génesis, hay que señalar que la misma estructura del pasaje joanneo indica también su relación con el relato de la Creación. En efecto, según algunos autores, el Prólogo puede dividirse en siete estrofas que evocan los siete días de la Creación[99]. Otros ven esos siete días en los enumerados en la llamada «semana inaugural»[100]. Se acepten o no esas sugerentes coincidencias, está clara la intervención decisiva del Lógos en los orígenes del mundo. Con razón dice R. E. Brown que «la actividad de 'la Palabra' en la creación, en el mundo y por encima de todo en la historia de la salvación, indica que este concepto está más cerca de las implicaciones dinámicas del hebreo דבר, *dabar* que de la abstracción intelectual implícita en los usos filosóficos del logos griego»[101]. La acción del Verbo, en efecto, no termina con la Creación. Su acción sigue manteniendo a los seres creados. Esa acción, por otra parte, se alarga más allá de la vida meramente natural pues «a l'ouvre de la création corresponde celle du salut»[102]. Se puede, por tanto, afirmar que el mundo creado por el Verbo, subsiste también por El[103].

Siguiendo el esquema en perfecto «chiasmo», propuesto por Boismard para el Prólogo[104], el papel del Verbo expresado en el v. 3 tiene como paralelo el v. 17, donde se nos presenta el papel de Jesucristo, llamado así por primera vez en nuestro evangelio[105], en la nueva Creación: «Porque la ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo». La primera parte del v. 17 nos remite al libro del Éxodo, cuando Moisés recibe de Yahwéh las tablas de la Ley[106]. Es un momento decisivo en orden a la Alianza, que daría a

98. P. M. DE LA CROIX, o. c., p. 57
99. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., p. 86. C. H. DODD, *Interpretación del cuarto Evangelio*, Madrid 1978, p. 276.
100. Cfr. Jn 1, 19.29.35.43; 2, 1. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. I, p. 323.
101. R. E. BROWN, *El Evangelio segun San Juan*, Madrid 1979, p. 1497.
102. F. M. BRAUN, o. c., p. 598.
103. Cfr. H. SCHLIER, *Essais sur le Nouveau Testament*, Paris 1968, p. 285.
104. Cfr. o. c., pp. 99-108.
105. Cfr. *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, Pamplona 1995, p. 1150.
106. Cfr. Ex 34, 11-27.

los hebreos la dignidad de ser el Pueblo de Dios. Es uno de los hitos cruciales en el cumplimiento de las promesas de salvación, formulada en el Protoevangelio y más tarde con Noé[107] y con Abrahán[108]. La restauración del orden primero, en efecto, se inició apenas cometido el primer pecado. Pero aún faltaba mucho para que se realizara la redención del hombre, y con él la del mundo. Es con Jesucristo cuando ese momento deseado llegaría, cuando la gracia y la verdad se transmitiría a los hombres y a todo el Universo. Los términos «gracia y verdad» (χάρις καὶ αλήθεια, *járis kai alétheia* en griego) son sinónimos de bondad y fidelidad (en hebreo חסד ואמת, *hesed we'emet*), que en el Antiguo Testamento se usan de continuo para aplicarlos a Yahwéh[109].

Con la gracia se expresa el infinito amor de Dios hacia los hombres, su misericordia, su piedad. El término verdad, en cambio, hace referencia a la lealtad, a la constancia, a la fidelidad. Jesucristo es, además, «el Pontífice misericordioso y fiel»[110]. Con esas dos cualidades, típicamente divinas, se pone de manifiesto la divinidad de Cristo al aplicárselas en el Nuevo Testamento, lo mismo que a Yahwéh en el Antiguo. Al final, cuando el hombre sea juzgado, si la sentencia es favorable, se le dirá que entre en el gozo de su Señor por haber sido «bueno y fiel»[111]. Es decir, el hombre viene a ser partícipe de los atributos divinos mayores, la misericordia y la lealtad.

3. *Un mundo nuevo*

Así, pues, con Cristo nace el hombre nuevo y con él apunta ya el amanecer de un mundo mejor. Cuando todo era tinieblas y caos, el Espíritu aleteó sobre las aguas y se inició la Creación. Luego Yahwéh infundió su hálito, su Espíritu, sobre la faz del hombre despertándole del barro frío e inerte al calor y la animación de la vida. Jesucristo efunde también su aliento, su Espíritu Santo, sobre los apóstoles, dándole poder para perdonar los pecados[112], o lo que es lo mismo para que iniciaran así la nueva Creación, donde el hombre viejo, muerto por el pecado, se transforma en el hombre nuevo que no

107. Cfr. Gn 9, 8-16.
108. Gn 15.
109. Cfr. Ex 34, 6; Os 2, 16-22; Sal 116 y 136.
110. Hb 2, 17.
111. Mt 25, 21.
112. Jn 20, 22-23.

morirá jamás. Por eso, desde que Cristo murió en la Cruz, el mundo no puede ya seguir siendo el mismo [113]. «Puesto que la Palabra divina se ha hecho carne, el mundo, entenebrecido en su caída, encuentra en Jesús su antiguo resplandor» [114].

Sin embargo, es un resplandor que aún no se percibe claramente. De ahí que el hombre, aunque redimido, no haya alcanzado todavía la Redención en su plenitud y viva, de momento, bajo la acción agresiva y maléfica del Príncipe de este mundo [115]. No obstante, está llamado, destinado, a liberarse de la opresión del Maligno, teniendo en cuenta que «la libertad de tal esclavitud es un don que recibe de Dios y que está ordenado a su salvación; no es otra cosa, en definitiva, que la liberación del pecado, y sinónimo de redención» [116].

El hombre, redimido por tanto, sigue en el mundo, sin ser del mundo: «tal era Jesús y tales deben ser ellos. La palabra que les ha anunciado Jesús hace que ellos no sean del mundo, puesto que la han recibido siendo ella la Verdad, y es también por eso por lo que el Maligno, el príncipe de este mundo, los aborrece» [117]. Esa situación difícil no debe ser un obstáculo para la presencia de los discípulos en el mundo, que en modo alguno es un lugar de destierro, que habría que abandonar para llegar a la Tierra de promisión. A esa Tierra, que es el Cielo, no se llega sino por los caminos que Dios nos ha marcado, y que hemos de recorrer por el mundo en los días de nuestra vida mortal. «Cristo nunca ha invitado a sus discípulos a una evasión, a una retirada del mundo. Por el contrario, les ha indicado claramente que trabajen en medio del mundo y lo lleven hacia Dios» [118].

En efecto, Jesús enseña a los suyos que lo mismo que el Padre le ha enviado a El, de la misma forma El los manda a ellos al mundo [119], para salvarlo y no para condenarlo [120]. Es cierto que el mundo los aborrecerá como lo aborreció a El [121], Jesús no ignora las contradicciones, ni las disimula. Al contrario, con toda claridad les dice: «En el mundo tendréis tribulaciones, pero confiad: yo he vencido al mun-

113. Cfr. N. AFANASIEFF, *«Le monde» dans l'Ecriture Sainte*, «Irenikon», 43 (1969) 16.
114. L. BOUYER, o. c., p. 25
115. Cfr. H. SCHLIER, o. c., p. 281.
116. A. WIKENHAUSER, o. c., p. 270.
117. L. BOUYER, o. c., p. 277.
118. P. M. DE LA CROIX, o. c., p. 425.
119. Cfr. Jn 17, 18.
120. Cfr. Jn 3, 17; 12, 47.
121. Cfr. Jn 5, 18-19.

do»[122]. La victoria de Cristo es participada por todo el que ha nacido de Dios, porque «lo que ha conseguido la victoria sobre el mundo es nuestra fe. Pues, ¿quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?»[123].

Por tanto, la fe en Jesucristo nos justifica y nos fortalece para hacer frente a las asechanzas del demonio[124]. El hombre, así armado, puede y debe resistir en el combate contra el mundo y sus concupiscencias[125]. A pesar de las fuerzas del Mal, no hay que temer sino vivir optimistas y confiados, seguros del poder divino[126], pues el Príncipe de este mundo no puede nada contra Cristo[127].

La fe en Cristo, por tanto, vence al mundo y al Maligno que reina en él. Así el discípulo que es fiel al Señor logra arrebatar al mundo de las manos del demonio. Mediante la fe es capaz de elevar al mundo, de discernir a través de la materia el valor supremo y definitivo de las cosas, descubrir lo que es invisible para los ojos de la carne, caminar «per visibilia ad invisibilia» detectando en todo momento lo divino que se encierra en lo humano. Ello «no quiere decir, en absoluto, que las cosas terrenas queden desvanecidas; al contrario, se acercan en cuanto es posible a las celestiales. Las realidades más familiares se trasparentan en estos símbolos»[128], tan propios del lenguaje de San Juan, que lejos de ser por eso convencional y fantasioso, consigue expresar, a través de las apariencias sensibles, la realidad misma, la profundidad y el dinamismo de las cosas, de los seres y de los acontecimientos. Todo sirve a Juan, y ha de servir a todo discípulo de Cristo, para llegar al conocimiento de la presencia operativa de Dios[129].

Así, pues, todo lo que ocurrió en su vida tuvo para el evangelista un significado, se le convirtió en símbolo. Es decir, en eso que según la etimología de la palabra símbolo, viene a ser como un trozo dentado de una realidad que unido a otro trozo similar, mediante un ensamblamiento perfecto, presenta la realidad plena, en su más completa dimensión. «En un mundo en el que todo ser toma realidad de

122. Jn 16, 33.
123. 1 Jn 5, 4-5.
124. Cfr. H. SASSE, o. c., p. 896.
125. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., p. 517.
126. Ibid. p. 15.
127. Cfr. Jn 14, 30.
128. L. BOUYER, o. c., p. 34.
129. Cfr. J. GOETMANN, o. c., p. 11.

la idea eterna que contiene o representa, hay ciertas cosas —como también ciertos acontecimientos—, que encarnan o representan esta idea con más perfección que otras» [130]. Este modo de ver el mundo está muy acorde con el pensamiento hebreo, tan distinto del helenismo platónico. Esta corriente de pensamiento considera imposible el encuentro entre la imagen y la realidad, ya que ambas se sitúan en planos paralelos. Para el pensamiento hebreo, en cambio, no es posible la separación entre el mundo material y el mundo del espíritu, procedentes ambos de Dios, que «puede a su arbitrio establecer una comunicación entre ellos. Puede incluso hacer que la realidad significante contenga y realice lo que significa. Tal es el caso de los sacramentos» [131]

Para Juan el mundo material puede y debe ser penetrado por el espíritu, por esa mirada de fe que descubre y potencia, dijimos ya, la huella divina impresa en todo lo humano y material. «En una palabra, es el Dios creador de la materia lo mismo que del espíritu, de modo que no deben ser impenetrables el uno al otro y carecer de relaciones inteligibles entre uno y otro. Una unidad, la del pensamiento divino, los une en sus mismas diferencias» [132]. San Juan nos presenta así su propia *Weltanschaung*. El «escribe en términos de un mundo en el que los fenómenos —cosas y acontecimientos— son una imagen viva y móvil de lo eterno, y no un velo de ilusión para ocultarlo, un mundo en el que la Palabra se hizo carne» [133]. La Encarnación viene a ser, por tanto, la piedra angular sobre la que se apoya la salvación del mundo, y la posibilidad que el hombre tiene de conocer, amar y unirse a Dios, ya aquí en este mundo. «En el Verbo hecho carne, el mundo material vuelve a ser consciente y capaz de un sacrificio de alabanza. A través de Cristo, Dios se une con su creación y confiere a la misma carne la posibilidad de irradiar la luz, la vida, la gracia» [134].

Es cierto que el hombre nace y crece en el mundo. Pero, lo mismo que para Cristo, el mundo no es para el creyente el lugar definitivo, su *habitat* permanente. Un día hay que abandonar el mundo y volver al Padre, llegar a la Jerusalén celestial. Es una realidad trascendente que ha de estar presente y operante en la vida del hombre, en su quehacer diario, en su trabajo de todas las horas. No para hacer

130. C. H. DODD, citado por P. M. de la Croix, o. c., p. 36.
131. P. M. DE LA CROIX, o. c., p. 37.
132. L. BOUYER, o. c., p. 24.
133. C. H. DODD, o. c., p. 152.
134. P. M. DE LA CROIX, o. c., p. 106.

las cosas a medias, para vivir con despego de lo material. Todo lo contrario. La persuasión de que hay, también en lo más trivial y pequeño, otra realidad más alta, ha de sostener al hombre en su ilusión de vivir, en su afán de lucha, llevándolo a mirar al mundo con una mirada más profunda, más abarcante y ambiciosa. El hombre de fe comprende que el mundo que pisa y el tiempo que vive son la gran oportunidad, la única, para acercarse a Dios y amarle, tanto en los detalles más nimios como en los más grandiosos, que puedan originarse en su existir cotidiano. Este mundo es la pista, no de aterrizaje, sino del más elevado, audaz y hermoso vuelo. Hay que vivir y morir con la «visión de que las realidades temporales y las eternas están en íntima comunicación y conexión: las realidades temporales tiene su resonancia en la eternidad; las eternas penetran y transforman las temporales» [135]. De ese modo se descubre a Dios en el mundo [136], se le encuentra y se le posee. Y al mismo tiempo el hombre dignifica al mundo, lo sacraliza, lo santifica [137].

Esta realidad viene apoyada por los vv. 3-4 del Prólogo de San Juan: «Todo fue hecho por él, y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres». Es una traducción que adopta la versión de la Neovulgata, que a su vez sigue prácticamente a la Vulgata [138]. La edición bilingüe de Stuttgart puntuaba de otra forma [139], asegurando haber tenido acceso a las nuevas modificaciones que se introducirían en la segunda edición de la Neovulgata, publicada por la Políglota Vaticana [140]. Sin embar-

135. Ibid., p. 422. Es la misma línea que subrayaba el Beato Josemaría Escrivá, en la citada Homilía, n. 121: «Realizad las cosas con perfección, os he recordado, poned amor en las pequeñas actividades de la jornada, descubrid —insisto— ese *algo divino* que en los detalles se encierra».

136. Cfr. Sb 13, 1; Rm 1, 19-20.

137. Cfr. R. E. BROWN, o. c., p. 200. Con la Cons. past. *Gaudium et spes*, n. 39 hemos de recordar que «la espera de una tierra nueva no ha de amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede anticipar de alguna manera un vislumbre del mundo nuevo».

138. En efecto la Vulgata dice: «3 Omnia per ipsum facta sunt; et sine ipso factum est nihil quod factum est. 4 In ipso vita erat, et vita erat lux hominum, ...». La Neovulgata, por su parte, puntúa así: «3 Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est; 4 in ipso vita erat, et vita erat lux hominum, ...»

139. E. NESTLE-K. ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1983. Cfr. A. García-Moreno, «Scripta Theologica», 17 (1895) 309-311. Esta es su puntuación: «3 Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est 4in ipso vita erat, et vita erat lux hominum, ...». Sin embargo en la última edición, la XXVII de 1994, recoge la lectura antes apuntada de la Neovulgata.

140. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, Libreria Editrice Vaticana 1986.

go, esa edición conserva literalmente la forma de la edición típica de la Neovulgata al traducir estos vv. 3-4 del Prólogo. Es una cuestión, como se ve, bastante debatida. No obstante, «esta lectura indicaría que todo lo que ha sido creado es vida en el Verbo, es decir, que todos los seres reciben el ser y el operar, el vivir, por el Verbo, no siendo posible sin El la existencia» [141]. O dicho de otra forma, la existencia y supervivencia del mundo se debe a la energía divina inserta en él. Se trata de una energía, latente pero operante, que no sólo hace posible el presente del ser, sino que también le impulsa hacia su futuro. Es decir, esa energía divina que hay en el mundo, no hace de él algo meramente estático, sino algo que se proyecta hacia su total renovación y perfeccionamiento. Esto es, «par le prodigieux mystère d'une naissance toute nouvelle de l'homme, spirituelle, le vieux monde peut rajeunir et mener son antique genèse jusqu'a a la plénitude du Fruit nouveau» [142], un mundo mejor, totalmente nuevo, definitivo.

Esa visión de lo final nos introduce en la escatología, que en Juan tiene unas connotaciones singulares, en cuanto que para nuestro autor el tiempo último ya ha comenzado de alguna forma [143]. Esa visión repercute, sin duda, en la visión joannea del mundo, y del papel del creyente en medio de ese mundo. Su visión en este punto difiere de la perspectiva paulina, aunque no la contradice. Más bien la complementa. El Apóstol de los gentiles afirma que «los que disfrutan de este mundo, como si no disfrutasen. Porque pasa la apariencia de este mundo» [144]. Es una frase que denota una actitud de cierto despego y despreocupación hacia todo, pues todo en este mundo es relativo y pasajero. San Juan no recurre nunca a esa motivación en gran parte escatológica, pues para él la figura de este mundo en cierto modo ya ha pasado, o lo que es lo mismo, el mundo nuevo ha comenzado a existir, ha iniciado ya su carrera. Es cierto que no ha llegado aún a su plenitud, ya que el trayecto no se ha recorrido del todo. Pero ya se ha comenzado, ya se entrevé cómo el mundo se renueva al ritmo de la redención misma de todo el género humano, se regenera con esa regeneración que hace al hombre hijo de Dios, aun cuando «nondum manifestatum est quid erimus» [145].

141. VARIOS, *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, Pamplona 1995, p. 1139.
142. J. GOETTMANN, o. c., p. 36.
143. Así, por ejemplo, dice R. SCHNACKENBURG, que la de Juan «es una escatología de presente; o mejor, un pensamiento escatológico determinado por la presencia de Cristo» (*El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. II, p. 524).
144. 1 Co 7, 31.
145. Jn 3, 2.

Según Braun, «étant une participation à l'acte créateur, l'amour tend à la reconstruction de la création, suivant le plan divin, dans la Lumière et dans la Vie»[146]. El amor es, por tanto, la primera fuerza que regenera al mundo, la primera energía que lo transforma y perfecciona. De ahí la importancia que le da el IV Evangelio a la caridad, a ese *mandatum novum* de Cristo que revoluciona al mundo trastocando sus leyes de egoismo y cicaterías. Con la máxima manifestación del amor del Padre, y también del amor del Hijo, por medio de su propia muerte, se ha inaugurado una nueva era, la Era del Amor. El Maestro se lo había repetido: Amaos los unos a los otros, como yo os he amado[147]. En esto conocerán que sois mis discípulos[148]. Es la gran fuerza transformadora de la Humanidad, ese amor mutuo que hará posible la fraternidad universal, la unidad de todos los creyentes en Cristo, que vendrá a ser el signo sacramental por excelencia, que lleva al mundo a creer en Cristo, y a reconocerle como el Enviado del Padre[149].

De esa forma será restablecida la unidad primordial de los hombres[150], y el mundo llegará a ser ese paraíso que describe el profeta Isaías donde reinará la paz imposible[151]. Entonces las armas se fundirán para hacer de ellas instrumentos de labranza[152] y el mundo prosperará y se enriquecerá. Es cierto que es una promesa aún no realizada plenamente. No obstante, como hemos visto, para San Juan la nueva creación ha comenzado. La nave espacial del Kosmos avanza por la Historia, desplegadas sus velas al soplo del Espíritu que, secundado por la respuesta generosa del hombre que cree en Jesucristo y le ama, va realizando lo aparentemente imposible, el amanecer de «un cielo nuevo y una tierra nueva»[153], contemplado ya por el vidente más clarividente, San Juan en su luminoso destierro de la isla de Patmos.

146. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., p. 3.
147. Cfr. Jn 13, 34; 15, 12.17.
148. Cfr. Jn 13, 35.
149. Cfr. Jn 17, 21.
150. Cfr. N. AFANASIEFF, o. c., p. 14.
151. Cfr. Is 11, 6-9; 66, 25.
152. Cfr. Is 2, 4.
153. Ap 21, 1.

CAPÍTULO III
EVOCACION DE LA IGLESIA-SACRAMENTO[1]

1. *Un enfoque peculiar*

A primera vista pudiera parecer que San Juan prescinde en sus escritos de cuanto concierne a la Iglesia. Es un aspecto que recuerda lo que A. Fridrichsen afirma al decir que el Nuevo Testamento contiene, más que reflexiones, reflejos sobre la Iglesia[2]. En el caso del IV Evangelio se da, además, un enfoque peculiar del Misterio de la salvación, una forma singular de contemplar la vida y la obra de Cristo que también repercute en su visión de la Iglesia. El utiliza un lenguaje y un modo de expresarse que al referir los hechos, al mismo tiempo los interpreta, aunque sin inventarlos ni deformarlos. Es un dato a tener en cuenta, para entender correctamente sus escritos, para no sacar conclusiones erróneas. Este es el caso, en mi modesta opinión, de aquellos que consideran que los textos joanneos tienen un tono personalista e individual, que excluyen en la práctica el concepto de comunidad y, por tanto, de Iglesia[3]. Según esto, Juan representaría la Iglesia no como una comunidad sino como unos individuos que han llegado a ser discípulos de Cristo mediante la adhesión personal a El por la fe.

Sin embargo, la Iglesia se enraiza profundamente en San Juan, se hace imprescindible en su teología, «grandiosamente concebida, concentrada en lo esencial»[4]. Por otra parte, la mirada de Jesús en el

1. Publicado en VARIOS, *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos*, Pamplona 1983, p. 103-125.

2. Cfr. A. FRIDRICHSEN, *Eglise et Sacrement dans le Nouveau Testament*, «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», 17 (1937) 337.

3. J. L. D'ARAGON, *Le caractère distintif de l'Eglise johannique* en VARIOS, *L'Eglise dans la Bible*, Bruges, 1962, p. 61. P. TOUILLEX, *La Iglesia en las Escrituras*, Santander, 1969, p. 175. E. COTHENET, *Introduction a la Bible. Nouvel Edition*, Paris, 1977, v. IV, p. 262 ss.

4. R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1964, p. 125.

IV Evangelio se dirige constantemente hacia el futuro, hacia esos hombres que conocerán el Misterio de la Salvación y verán su obra cumplida[5], gracias a la actividad misional de los discípulos impulsados por la acción del Espíritu Santo[6]. Esa mirada hacia el futuro es una mirada hacia la Iglesia, a la que en el IV Evangelio se presenta bajo diferentes alegorías y símbolos, como veremos má adelante.

Además, será la Iglesia, por medio de los Apóstoles y asistida por el Espíritu Santo, quien haga patente ante los hombres el testimonio de Cristo. Por tanto, el hecho de que San Juan hable más de los individuos que de la comunidad, no excluye la presencia de la Iglesia. La unión personal del creyente con Cristo no le encierra en sí mismo. Al contrario, le capacita para abrirse en abanico hacia los demás, en ese amor fraterno que es el mandato nuevo de Jesús, distintivo claro de sus discípulos[7]. Podemos afirmar también que la visión de la Iglesia penetra a todo el Evangelio en cuanto que está articulado por diversas fiestas y se desarrolla en una atmósfera cultual y litúrgica que precisa y alude a la comunidad que la celebra. En este sentido nos recuerda el Apocalipsis, en donde sí se habla expresamente de la Iglesia y en donde la liturgia celestial ocupa buena parte del libro. La fiesta que cierra la última semana del Evangelio es la Pascua, la gran fiesta del Pueblo elegido que celebra con alborozo su liberación y redención.

Es cierto, por otra parte, que San Juan centra su obra en Jesucristo. Pero también es cierto que la figura del Señor está presentada en íntima relación con la Iglesia, especialmente en algunos de los más importantes títulos cristológicos. Así, por ejemplo, el título de Rey de Israel[8] hace referencia al Reino, concepto intimamente ligado con la Iglesia en cuanto que ésta lo hace presente en el mundo y contribuye a su extensión. El título de Buen Pastor, repetido seis veces en Jn 10, hace referencia al rebaño, imagen tan querida para Juan al hablar de la Iglesia. El último capítulo vuelve a recoger esa imagen del Pastor y el rebaño en la triple confesión de Pedro y las correspondientes recomendaciones por parte del Señor para que apaciente a sus corderos. Otro título especialmente querido para el evangelista aplicado a Jesu-

5. Cfr. Jn 12, 24-32; 17, 2. 21; 19, 30.
6. Cfr. Jn 15, 17; 17, 18; 20, 21.
7. Cfr. Jn 13, 34-35.
8. Cfr. Jn 1, 49; 18, 36-37. La condición de Rey es, sin duda, para San Juan una de las verdades más entrañables y que con más esmero desarrolla en los relatos de la Pasión.

cristo, es el de Esposo[9], título que tiene profundas remembranzas veterotestamentarias, en cuanto que más de una vez es presentado Yahwéh en el Antiguo Testamento como el Esposo amante y siempre fiel de su Pueblo. Es un título que evoca necesariamente a la Esposa, la Iglesia, como nos dirá nuestro autor en el libro del Apocalipsis[10].

Hay otros dos títulos que son decisivos en orden a entender la eclesiología joannea. Uno es el que aplica Jesús al decir: «Yo soy la vid verdadera»[11]. Es esta una imagen que recuerda el canto de la viña que nos transmite Isaías[12] y que representa al Pueblo de Israel. Ahora la vid es Cristo, pero no El sólo sino también todos los que como sarmientos están unidos a esa vid[13]. El otro título cristológico que apunta también hacia la Iglesia es el del Hijo del Hombre, título tomado de Daniel, profeta que habla de un Hijo de Hombre que se llegó hasta el anciano de muchos días y recibió de él el señorío, la gloria y el imperio[14]. La exégesis rabínica, seguida por no pocos exégetas actuales, interpreta el pasaje en sentido colectivo viendo en ese Hijo del Hombre al Pueblo escogido que un día llegará a ser un imperio imperecedero. Aun cuando se admita esta interpretación colectiva ello no excluye el ver en ese personaje misterioso a Cristo que se presenta a sí mismo como Hijo del hombre. En nuestro caso sería un recurso más que San Juan aprovecha para hablar veladamente de la Iglesia. De todo lo cual podemos concluir que, aunque el evangelista centre su mirada en Jesucristo, no excluye ni olvida a la Iglesia. Al contrario, la dignifica y engrandece al concebirla estrechamente unida a Cristo, identificada en cierto modo con El.

2. *Los testigos*

Sí, la Iglesia palpita en el IV Evangelio, pujante desde las primeras páginas. En éstas nos situamos contemplando el relato que, después del Prólogo, abren nuestro Evangelio. Intentaremos entresacar su

9. Cfr. Jn 3, 29. Sobre 1, 27 como texto relacionado con el Esposo volveremos más adelante.
10. Ap 21, 2; 22, 17; etc.
11. Jn 15, 1.
12. Cfr. Is 5, 1-7.
13. «C. H. DODD a signalé, dans la version grecque du psaume 79 (80), un paralle suggestif de cette identification du Christ avec la vigne». J. L. D'ARAGON, o. c., p. 64. (Cfr. C. H. DODD, *The interpretation ot the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, p. 245).
14. Cfr. Dn 7, 13-14.

profundo contenido al hilo del texto mismo. Ya en el v. 19a («Este es el testimonio de Juan...») tenemos una palabra que llama la atención de quien busca posibles referencias, explicitas o implícitas, a la Iglesia como Sacramento. Esa palabra es μαρτιρία, *martiría*, testimonio.

Digamos, en primer lugar, que hay una relación entre el testimonio y el signo, en cuanto éste se manifiesta mediante aquel. Es decir, el testimonio hace presente el signo. El testimonio viene a ser el signo significante y significando, el signo en acción. Esto explica que San Juan insista tanto en el testimonio, como veremos enseguida, y al mismo tiempo se exprese con frecuencia a través de signos, hechos reales en general que contienen en sí mismos una fuerte carga expresiva y significativa. Recordemos, por otra parte, la íntima conexión que el testimonio tiene con el Sacramento-Misterio, en cuanto que éste es puesto de manifiesto mediante el testimonio de quien, elegido por Dios, conoce la entraña del Misterio de la Salvación, que ha de ser conocido para realizar la Salvación que en sí contiene[15]. Por tanto, el concepto de testimonio entra a formar parte integrante de la noción de «Iglesia como Sacramento», expresión que es sinónima en cierto modo con la de «Iglesia como Misterio», ya que el Sacramento, por su misma esencia, ha de ser manifestado («testimoniado») para que alcance su virtualidad salvadora. El verbo «testimoniar» tiene mucha importancia en el IV Evangelio. Los demás libros inspirados del Nuevo Testamento usan el verbo «testimoniar», pero con una frecuencia notoriamente inferior[16]. Eso no quiere decir que los demás hagiógrafos no consideren necesario poner de manifiesto y proclamar el Misterio de la Salvación. Lo que ocurre en que en lugar de «testimoniar», hablan de «predicar» (χηρύσσειν, *keríssein*)[17]. De esto podemos concluir que San Juan considera que el mejor modo de predicar es presentar un fiel testimonio pues, como dice el Aquinate, «homines magis exemplo atrahuntur quam verbis»[18].

Nuestro evangelista insiste, además, en que el testigo ha de ser directo, es decir, ha de haber visto aquello acerca de lo cual da testi-

15. Cfr. 1 Co 2, 7-13; 4, 1; Ef 1, 9; 3, 8; etc.

16. En el Nuevo Testamento la palabra μαρτιρεῖν, *martireîn* la usa Mt una vez, Mc ninguna, Lc una, Jn treinta y tres, Hch once, Hb ocho, 1 Jn diez, y Ap cuatro. Los demás hagiógrafos la usan una o dos veces. De las setenta y seis del Nuevo Testamento, San Juan la usa cuarenta y siete veces. Más de la mitad él solo.

17. En efecto, mientras Jn no la usa ninguna en el evangelio y en las cartas y sólo una en el Ap, Mt la usa nueve veces, Mc catorce, Lc nueve en el evangelio y ocho en Hch, y San Pablo veintiuna vez en todos sus escritos.

18. *Lect. in Joann. evang.* 1, 45.

monio[19]. Es verdad que llegaría el momento en que ese testimonio directo ya no sería posible, pues habrían muerto quienes, como Juan, convivieron con el Señor. No obstante, el testimonio ocular seguiría firme, aun cuando ya no en boca de los testigos inmediatos de Jesucristo, a su vez el Testigo fiel[20], sino en boca de los testigos mediatos de los primeros testigos que con San Juan pudieron decir: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos hemos visto y testimoniamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó, lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos a vosotros...»[21]. Hemos transcrito todo el pasaje por la importancia que tiene en orden a apoyar cuanto venimos diciendo sobre el testimonio en San Juan. Decíamos que llegaría el momento en que ya no sería posible oir a los testigos directos. Entonces se hará más precisa la fe en los destinatarios del testimonio. Por esto, recriminando la incredulidad de Tomás, dirá el Señor que serán dichosos los que crean sin haber visto[22].

No obstante, el testimonio será siempre ocular, en cuanto que, en definitiva, ese testimonio es el mismo que se propagó en un principio y que luego se repite por los sucesores de los apóstoles que, como ellos, han de difundir por voluntad de Cristo la Buena Nueva hasta los confines de la Tierra y de la Historia. Aquellos que acepten el testimonio mediante la fe, volverán a vislumbrar la gloria de Cristo, pues «el que cree en el Hijo de Dios tiene este testimonio en sí mismo»[23]. Pueden, por tanto, constituirse nuevos testigos, hombres que han creído («han visto») la gloria de Cristo y lo transmiten a otros mediante la palabra y, sobre todo, a través de la propia vida[24]. En

19. También en el uso del verbo ὁράω, *oráo* se destaca San Juan. Así de las ciento catorce que se usa en el Nuevo Testamento, corresponde al cuarto evangelista cuarenta y seis veces, treinta y una en el evangelio. Notable diferencia sobre todo si lo comparamos con los sinópticos de los que Mt tiene trece, Mc siete y Lc catorce. Señalemos como dato significativo el hecho de que en San Juan suelen ir juntos los verbos ver y testimoniar. Cfr. E. BOISMARD, *La premier semaine du ministere de Jésus*, «La Vie Spirituelle», 94 (1956) 601. O. CULLMAN, *Eiden kai episteusen. La vie de Jésus, objet de la «vue» et de la «foi», d'après le quatrième Evangile*, en *Aux sources de la Tradition Chretienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel*, Neuchatel-París 1950, p. 60. *Les Sacrements dans l'évangile johannique*, París, 1951, pp. 11-15. M. ZERWICK, *Visio joannea*, «Verbum Domini», 46 (1968) 80 ss.

20. Cfr. Ap 1, 5.

21. 1 Jn 1, 1-3.

22. Cfr. Jn 20, 29.

23. 1 Jn 5, 10.

24. Cfr. H. STRATHMANN, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, t. VI, c. 1344.

otra ocasión se afirmará en el IV Evangelio que «el que lo vio da testimonio y su testimonio es verdadero; y él sabe que dice la verdad para que también vosotros creáis»[25]. También ante el sepulcro vacío, el discípulo amado «vio y creyó»[26]. El testimonio para San Juan es, por tanto, directo: Los apóstoles fueron testigos de vista[27]. En razón de todo lo dicho y por la palabras finales de su Evangelio, se ha llamado a éste el «Testimonio de San Juan». Al decir «... es el discípulo que da testimonio, y sabemos que su testimonio es verdadero»[28], se nos explica por qué nuestro autor no habla como los sinópticos de evangelizar o de proclamar. En cambio son frecuentes, como vimos, los términos testimonio y testimoniar. Así San Juan, ya en el Prólogo habla tres veces del testimonio[29]. Luego, en la sección que inicia su evangelio, se empieza y se termina hablando del testimonio de Juan[30], en una clara inclusión semita, recurso frecuente en los libros sagrados para subrayar una importante cuestión, abriendo y cerrando con ella determinada perícopa. Por otra parte, en esta misma sección

25. Jn 19, 35.

26. Jn 20, 9. Aunque en este pasaje el ver y el creer vienen enumerados como realidades diversas, en San Juan como hemos dicho es frecuente que el ver equivalga a creer. O. CULLMAN, *Eiden kai episteusen. La vie de Jésus, objet de la «vue» et de la «foi», d'après le quatrième Evangile*, en *Aux sources de la Tradition Chretienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel*, Neuchatel-París 1950, p. 60. Así se desprende también de la 1 Jn 4, 14 en donde se afirma: «Y nosotros hemos visto y testificamos que el Padre ha enviado a su Hijo como Salvador del mundo». Insistimos, pues, que en los escritos joánicos se asocian gustosamente el ver con los ojos del cuerpo y el contemplar con la luz de la fe. Junto a la experiencia sensible, hay otra de índole espiritual. O dicho de otra forma, detrás de las cosas sensibles que se refieren a Cristo el autor inspirado ve otras realidades sobrenaturales, los entramados íntimos del Misterio de la Salvación que está en Cristo. Para la mirada de San Juan, a través del hombre Jesús se transparenta el Verbo de Dios (Cfr. Jn 1, 14; 11, 40). Se realiza lo que el Señor dijo a Felipe: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14, 9).

27. Aunque es San Juan el que más insiste en esta cuestión, hay que decir que también en otros hagiógrafos está tratada, sobre todo en San Lucas. En efecto, él comienza su evangelio diciendo que las narraciones de los hechos referentes a Jesucristo han sido transmitidos «conforme nos los transmitieron quienes desde el principio fueron testigos oculares...» (Lc 1, 2). En los Hechos se recuerda que el sucesor de Judas en el grupo de los Doce había de ser un testigo de cuanto ocurrió desde el día del bautismo de Jesús hasta el momento en que fue elevado al cielo (Cfr. Hch 1, 21 ss.). También San Pablo cuando habla de la Resurrección alude al testimonio directo y ocular de Cefas, de los Doce, de más de quinientos hermanos, de Santiago y de él mismo (cfr. 1 Co 15, 5-8). San Pedro, por su parte, asegura que «no fue siguiendo artificiosas fábulas como os dimos a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, sino como quienes han sido testigos oculares de su majestad» (2 P 1, 16).

28. Jn 21, 24.

29. Cfr. 1, 7. 8 y 15.

30. Cfr. Jn 1, 19 y 34.

se relaciona dos veces el ver y el testimoniar[31], dentro de lo que es habitual en San Juan.

El testimonio tiene, además, para nuestro autor un marcado matiz jurídico, al mismo tiempo que religioso. En efecto, en el IV Evangelio toda la vida de Cristo se presenta como un vasto proceso en el que las controversias sostenidas por el Señor con sus enemigos se ponen más de manifiesto que en los sinópticos. A los ojos de Juan esos litigios adquieren el valor de un signo y se encuadran dentro del género literario del ריב, *rîb* hebreo, que tan frecuentemente se da en el Antiguo Testamento, según el cual Dios entra en juicio con su Pueblo o con un determinado personaje[32]. En ese juicio hay testigos que presentan su testimonio en uno o en otro sentido. En San Juan la parte opositora del juicio son los judíos, representantes del mundo hostil, los suyos que no lo recibieron. Jesucristo, por su parte, presenta el testimonio acerca de lo que ha visto allá arriba. Pero ellos no recibieron su testimonio, y eso es precisamente lo que determinaría la condena de los judíos incrédulos. Para algunos autores ese momento cumbre se da en la escena del Litóstroto, momento en que Jesús es condenado y, sin embargo, Juan lo percibe como Juez supremo, sentado en el tribunal, fallando el gran juicio del mundo[33]. Allí Jesucristo escucha el griterío de quienes le rechazan, que sin saberlo están asistiendo a su propia condena, la de quienes no aceptan al Cristo[34].

Ese matiz jurídico que tiene el testimonio y del que venimos hablando, es bastante claro en el caso del Bautista. El comienza por responder a los legados de Jerusalén, que de modo solemne le preguntan por su identidad y la índole de su bautismo. Para dar más valor al testimonio se señala con exactitud el lugar donde todo ocurrió[35]. Más adelante el testimonio será ante todo el Pueblo, pues el Precursor había venido «para que El fuera manifestado ante Israel»[36]. Su testi-

31. Cfr. Jn 1, 32 y 34. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, 1960. pp. 334 ss.

32. Cfr. Mi 6, 1-8; Sal 50; etc. L. A. SCHÖKEL, *Estudios de Poética Hebraica*, Madrid 1962, p. 374.

33. Aquí como en otros pasajes se advierte el recurso a la *tarté mishmá*, regla peculiar de expresión literaria midrásica, mediante la cual se destaca como detrás de lo que aparece, hay otra realidad superior que no se percibe a primera vista. Así lo que parece irrisorio, es en realidad algo muy grave e importante. En nuestro caso, lo que parecía la máxima humillación de Cristo, era la sentencia y la condena de sus adversarios, y en ellos la del mundo que rechaza a Jesucristo.

34. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La Verdad de Jesús*, Madrid 1979, p. 200.

35. Jn 1, 28: «Esto sucedió en Betania, al otro lado del Jordán...».

36. Jn 1, 31.

monio llega también a un círculo más reducido, pero no menos importante. Es el círculo de sus propios discípulos, a quienes señala por dos veces a Cristo como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Gracias a este testimonio, los primeros apóstoles se acercaron a Jesús. En ese momento nacía la Iglesia, ese primero y pequeño germen, el «pusillus grex», que con Cefas a la cabeza serían los enviados de Cristo, su continuidad en la Historia, los mensajeros del Reino, los cimientos y columnas de la Iglesia.

Decíamos que el testimonio en San Juan, además de ese matiz jurídico, tenía un aspecto religioso. Y esto es así porque siempre desemboca en Cristo y tiene por finalidad suscitar la fe en El. Así lo vemos en el caso del Bautista que trata de manifestar ante las autoridades, el Pueblo y sus discípulos que Jesús, el hijo de José de Nazaret[37], es el Mesías. A eso se dirigen los distintos títulos que en estos pasajes se aplican a Cristo, bien por boca del Bautista, o por medio del Evangelio[38]. Y en esos títulos, como dijimos, late la presencia de la Iglesia por la que el Cordero se inmolará en la Cruz, el Esposo se entregará a la Esposa, el Rey de Israel salvará a su Pueblo.

3. *Primeros apóstoles*

La presencia de la Iglesia se vislumbra, además, en muchos de los hechos referidos. Dentro de este tema del testimonio que acabamos de considerar, se puede encuadrar el relato de la vocación de los primeros apóstoles, en cuanto que ellos, como el Bautista, serán también testigos de excepción del Misterio de la Salvación que en Cristo se contiene. Por eso nos detendremos un poco a estudiar ese importante momento del comienzo del Colegio Apostólico, pieza clave en la fundación de la Iglesia. En efecto, este primer contacto con sus discípulos viene a ser el fundamento de la comunidad de fe que recibiría la revelación del Señor y la haría fructificar. Por tanto, ya en este pasaje comienza a reunirse la grey que Jesús había de formar como en-

37. Cfr. E. BOISMARD, *La premier semaine du ministere de Jésus*, «La Vie Spirituelle», 94 (1956) 601-602. Es curioso que considere «el hijo de José» como un título cristológico: «exprime ce qui sera aux yeux des Juifs un signe de contradiction, une pierre d'achoppement; pour les Sages d'Israel, Jésus ne peut etre le Messie puisqu'il est de Nazareth (cfr. 7, 40-42; 7, 52; 18, 5, 7) et l'on connait fort bien ses parents (cfr. 6, 42)».

38. Cfr. Jn 6, 37 ss.; 10, 27 s.; 11, 52.

viado del Padre[39], el grupo de los que creyeron en El, en contraposición de los judíos incrédulos que pronto harán frente común[40]. Se estaba poniendo en movimiento la cadena de acontecimientos que desembocarían en la Iglesia. Los Doce que ahora son elegidos formarían, en cifra simbólica, los pilares del nuevo Israel de Dios, la Iglesia de Cristo[41]. Al ser esta el instrumento constituido por revelar el Misterio de la Salvación, eran precisos hombres que fuesen sus portavoces, nuevos profetas que proclamaran la Palabra de Dios[42]. Estos hombres, elegidos en un tiempo y lugar concretos, serían los testigos que dieran fuerza al testimonio y valor de historicidad al mismo[43].

El relato de la vocación de los primeros apóstoles se nos narra en dos días[44]. En cada uno de ellos se da el mismo esquema narrativo: Jesús es «encontrado» por uno o por varios, que a su vez le llevan a un amigo. Ese «encuentro» se apoya en el testimonio del Bautista, se origina de él y con él se relaciona. Sin embargo, ese testimonio se confirma con la propia experiencia de la relación personal con el Maestro, que se nos presenta como profundo conocedor del hombre[45]. En un primer momento, Jesús es señalado de nuevo por el Bautista como el Cordero de Dios. Al oir esto, dos de los discípulos de Juan van detrás de Jesús, que al notar que vienen tras El se vuelve para preguntarles qué buscan. Ellos responden con otra pregunta, que en cierto modo era también respuesta, al querer saber dónde habita. Venid y ved, les dice el Señor[46]. Debió ser un encuentro inolvidable, ya que después de tantos años el discípulo amado recordaba que era como la hora de décima[47]. Los versículos que siguen nos dan noticia del resultado de aquella entrevista. Con entusiasmo proclaman por do-

39. Cfr. Jn 2, 13-22. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona, 1980, t. 1, p. 310.
40. Cfr. A. FRIDRICHSEN, o. c., p. 342.
41. Cfr. G. MARTELET, *De la Sacrementalité propre a l'Eglise*, «Nouvel Revue Theologique», 95 (1973) 40.
42. Cfr. J. LEAL, *El simbolismo histórico del IV Evangelio*, «Estudios Bíblicos», 19 (1960) 333.
43. Cfr. Jn 1, 35 y 43.
44. Cfr. Jn 1, 42. 47.
45. Se comenzaba a fraguar el testimonio de los discípulos de Cristo, precisamente «viendo» y conviviendo con Aquel que un día constituyese el objeto principal de su testimonio.
46. Cfr. Jn 1, 39.
47. Es un relato de gran importancia. No sólo por la aportación de datos para el comienzo de la historia de la Iglesia, sino también por su rico contenido teológico en orden al conocimiento de la teología de la Vocación. Según este relato el discípulo ha de comenzar su itenerario vocacional por oír hablar de Cristo y aceptar el testimonio que sobre El se le presenta. Luego ha de buscarle y, una vez hallado, seguirle y permanecer con El.

quier que han encontrado al Mesías. Como resultado, un nuevo personaje entra en escena, Simón el hijo de Juan[48]. El, como ningún otro, evoca en sí mismo a la Iglesia por «el significado futuro de este discípulo»[49], cuyo sobrenombre implica una nueva misión, pues «es claro que con la imposición del nuevo nombre, el Señor quiere significar el oficio de Primado»[50]. En perfecta consonancia con el relato de San Mateo, donde se explica claramento el sentido del nombre impuesto, este pasaje viene completado al fin del Evangelio, cuando después de cada una de las tres confesiones de amor de Pedro, recibe éste de parte de Cristo el encargo de apacentar sus corderos y sus ovejas. Nos llevaría muy lejos el estudio detenido de estos pasajes[51]. Digamos tan sólo que el relato de este encuentro tiene un cierto énfasis, presente por ejemplo en el detalle de la mirada profunda de Jesús a Pedro que el evangelista señala[52]. Así, pues, la relación de Simón con la Iglesia, en donde ocupará el primer puesto como piedra de fundamento, es señalada por nuestro evangelista ya desde el encuentro inicial de Jesús con Simón.

Las dos vocaciones que siguen son la de Felipe y la de Natanael, que responden que sí al Maestro. El primero de una forma directa y sencilla, el segundo después de un curioso episodio, difícil por otra parte de interpretar[53]. Jesús dice de Natanael que es un verdadero israelita y con ello alude a Israel, nombre del Pueblo elegido, primicia y prototipo de la Iglesia[54]. La contestación de Natanael, al llamar a

48. R. SCHNACKENBURG, o. c., p. 344.
49. J. LEAL, o. c., p. 338. Cfr. J. L. D'ARAGON, o. c., p. 55.
50. Cfr. Mt 16, 18; Jn 21, 25-19. Aparte de los libros clásicos que estudian este tema, se puede consultar el estudio monográfico de A. RINCON, *Tú eres Pedro*, Pamplona 1973.
51. La palabra original ἐμβλέψας, *emblepsas*, significa, en efecto, algo más que mirar. Se usa también en Mc 10, 21, para decir que Jesús miró con agrado al joven rico, o en Lc 22, 61 en donde se nos dice que Jesús miró a Pedro, quien al sentirse envuelto por aquella profunda mirada recordó el anuncio de su traición y salió afuera, para llorar amargamente su pecado.
52. Por una parte está la dificultad de identificar a Natanael, y por otra la de conocer a qué se refiere el Señor al decir que lo vio bajo la higuera. Diremos brevemente que lo más probable es que Natanael se identifique con San Bartolomé. Así lo hace lo hace en cierto modo la liturgia al leer en la fiesta de S. Bartolomé el pasaje de Jn 1, 45-51. Con respecto a la dificultad, de la higuera, parece que el Señor se refiere a un momento especial para Natanael en el que, según la costumbre de los rabinos y estudiosos, se encontraba sentado a la sombra de la higuera, reflexionando sobre los Hechos que ocurrían entonces, referentes a la próxima llegada del Mesías.
53. De hecho siempre que la palabra Israel sale en el IV Evangelio tiene un sentido religioso, que designa al Pueblo escogido por Dios, para hacerlo suyo mediante la Alianza (Cfr. Jn 1, 31.49; 3, 10; 12, 13).
54. Los vv. Jn 1, 50-51 han sido controvertidos por algunos, considerándolos como una glosa posterior. Sin embargo, la unidad temática y literaria que guardan con el contexto no hacen admisible tal suposición.

Jesús con el nombre de Rey de Israel, evoca sin duda al Pueblo elegido, el nuevo Israel que entonces nacía, la Iglesia. La contestación de Cristo[55], además, nos recuerda que ellos, los apóstoles, serán los videntes de las «magnalia Dei», los que vislumbren como ningún otro la gloria divina de Cristo, para ser luego los testigos[56] que lleven el testimonio sobre el Misterio de la Salvación a todos los hombres, los que implanten el Reino de Dios, los que extiendan la Iglesia[57].

Hemos visto que tanto el Bautista como los apóstoles son testigos de Jesucristo. Pero según San Juan el número de los testigos no termina con ellos, hay también otros[58]. Así las Escrituras dan testimonio de Jesús[59], y sus obras[60]. Cristo da testimonio de sí mismo[61]. Y para que su testimonio no sea de uno solo, está apoyado por el testimonio del Padre[62]. Pero, sobre todo, hay un testigo de excepción: el Espíritu Santo[63]. San Pablo alude al importante papel que el Paráclito tiene en la revelación del Misterio de la Salvación[64], aunque, según el objetivo propuesto, tratamos esta cuestión en la perspectiva joannea.

Ya en el relato inicial que estudiamos se afirma que el Bautista «conoce» a Jesucristo precisamente por la intervención del Espíritu Santo, que en forma de paloma se posa sobre Jesús en el momento de su bautismo en el Jordán[65]. En esa ocasión el Precursor recibe el

55. Cfr. Jn 19, 35; 21, 24; 1 Jn 1, 2; 4, 14; 3 Jn 3. En todos estos pasajes se habla de la condición de testigos que han de tener los discípulos del Señor. En especial podemos recordar Jn 15, 27 cuando Jesús dice que también ellos darán testimonio «porque desde el principio» están con El. La frase entrecomillada refuerza lo que venimos diciendo sobre la importancia de estos relatos iniciales, en orden al testimonio que los Apóstoles darían acerca de Jesucristo.

56. Es de notar que la visión que se les promete está relacionada, según la opinión más común, con la visión de Jacob en Bethel. Hay una referencia a esa presencia que el patriarca ignoraba. En el caso que nos ocupa la presencia divina está en Jesucristo, el nuevo Bethel, el nuevo Templo donde habita como el lugar propio la presencia del Altísimo, la שכנה יהוה, *shekináh Yahwéh*. Hay por otro lado una cierta conexión con el tema de la Iglesia, en cuanto ésta es también edificación de Dios, la *Domus Dei*, la nueva Bethel.

57. La insistencia en el testimonio es índice de esa preocupación que tenía San Juan por el tiempo que seguiría a la muerte del Señor, momento que no sería el último sino el primero de su proclamación como Salvador del mundo mediante el testimonio de sus enviados.

58. Cfr. Jn 5, 39.

59. Cfr. Jn 5, 36.

60. Cfr. Jn 5, 31.

61. Cfr. Jn 5, 37.

62. Cfr. 1 Co 2, 9-13.

63. Cfr. Jn 15, 26.

64. Cfr. Jn 1, 32 s.

65. También aquí nos consideramos deudor de la conferencia inaugural del IV Simposion Internacional de Teologia de la Universidad de Navarra, en la que Mons. A. Javierre dio gran importancia a la intervención del Espiritu Santo en la misión de la Iglesia.

testimonio y se hace a su vez testigo del Mesías. Por eso podemos afirmar que el Espíritu Santo, lo mismo que Cristo, viene a ser Testigo de testigos. En efecto, éstos por medio de Aquel reciben el testimonio que, a su vez, han de transmitir. Y así tenía que ser por dos razones: En primer lugar, al versar el testimonio sobre un hecho que se acepta por la fe, es imprescindible la intervención divina que, al conceder su luz, hace posible que lo que se ve con los ojos de cuerpo se comprenda con la mirada de la fe. En segundo lugar, al ser el objeto del testimonio la revelación del Misterio de la Salvación, sólo Dios puede revelarlo. Por eso, en definitiva, todo testimonio arranca de Cristo que se revela a sí mismo, o del Padre que le reconoce públicamente como su hijo, o del Espíritu Santo que señala a Cristo y es «Digitus paternae dexterae» o, como dice otra versión del «Veni Creator», «Dextrae Dei tu digitus»[66]. En San Juan esa función del Espíritu Santo se destaca de modo particular.

En los capítulos catorce a dieciseis, cuando el Señor extiende su mirada al período posterior a su marcha, se alude una y otra vez al Espíritu Santo, adjudicándole sobre todo el papel de Testigo. Pero ya con su presencia en el Bautismo de Cristo está preparando nuestro propio Bautismo, el Sacramento que abre las puertas de la Iglesia[67]. Un poco después, en el diálogo con Nicodemo, hablará el Maestro de la necesidad de renacer del agua y del Espíritu para entrar en el Reino de los cielos. Pero su acción no termina en ese nuevo nacimiento sino que continúa sin cesar, para conducir a los discípulos a una más profunda inteligencia de las enseñanzas del Hijo de Dios hecho hombre.

Así, pues, en un mundo incrédulo y hostil, el Espíritu Santo dará testimonio en favor de Cristo, demostrando que su aparente fracaso en la Cruz, es en realidad su gran triunfo. Es más, precisamente del Calvario se deriva la acción del Espíritu. Ya Jesús lo había proclamado con cierta solemnidad en la fiesta de los Tabernáculos cuando habló del Espíritu que habían de recibir cuantos creyeran en El, después de que fuera glorificado[68]. En el mismo sentido se pronuncia cuando habla de la conveniencia de que El se vaya, para que así pueda enviarles el Espíritu de verdad que les guiará hacia la verdad com-

66. Junto al Bautismo, se evoca de alguna forma los sacramentos de Eucaristía y la Penitencia, implícitos al menos en el título de Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Su inmolación en el Calvario, de la que es fiel trasunto la Santa Misa, es el Sacrificio por excelencia de Aquel que por ser Dios puede perdonar y quitar el pecado al hombre.

67. Cfr. Jn 3, 5.

68. Cfr. Jn 7, 37-39.

pleta[69]. Jesús insiste en la acción santificadora e iluminadora del Espíritu Santo, que será enviado por el Padre. El les enseñará todas las cosas y les traerá a la memoria cuanto les ha dicho[70]. En efecto, muchas de las palabras o gestos del Señor no lograron entenderlos los apóstoles en un primer momento. Luego, bajo la luz del Espíritu, recordarían de nuevo aquello y alcanzarían el sentido último y profundo de todo[71].

Así, en los sermones de la Ultima Cena, el Señor les dice que les enviará de parte del Padre al Espíritu de verdad, que les dará testimonio[72]. Entonces ellos también podrán dar ese testimonio, y añade el Señor: «porque desde el principio estáis conmigo». Una vez más se pone de relieve la relación que se da entre el testimonio y la visión, que, refrendada desde el principio por el Espíritu Santo, se convierte en el testimonio definitivo[73]. De este modo la obra de Cristo es culminada por el Espíritu[74]. Esto no significa, como apuntaba Lutero, que la salvación nos llega por la actuación directa e inmediata del Espíritu en cada alma, sin intervención alguna de índole humana[75]. Eso sería prescindir de la Iglesia, algo inconcebible en la mente de San Juan. Es cierto que se da una acción interior del Espíritu, característica de los tiempos mesiánicos[76], pero esa acción se realiza de ordinario a través de los testigos elegidos, desde el Bautista hasta los Apóstoles y sus sucesores. En el libro del Apocalípsis está clara esa acción particular del Espíritu Santo mediante un testigo sobre la Iglesia, que está representado por las siete iglesias locales del Asia Menor. Varias veces dice el texto sagrado: «el que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias»[77]. Eso que dice el Espíritu es transmitido por el hagiógrafo y apóstol, testimonio por otra parte idéntico al que Cristo les encomendó pues «non novum loquitur Paraclitus, sed noviter»[78].

69. Jn 16, 7. 13.
70. Cfr. Jn 14, 26.
71. Cfr. Jn 2, 19; 12, 12. 13; 13, 7; 18, 32.
72. Esta misma idea se repite en 1 Jn 5, 6: «Y es el Espiritu el que da testimonio, porque el Espiritu es la verdad».
73. Cfr. Jn 15, 26.
74. Cfr R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1964, p. 124.
75. Cfr *Dictata super Psalmos*, 71. *Opera*, edic. de Weimer, t. III, p. 468.
76. Cfr. Jn 6, 45.
77. Ap 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22. Cfr. A. FEUILLET, *La signification fondamentale du premier miracle de Cana (Jo 11, I-11) et le symbolisme johannique*, «Revue Thomiste», 65 (1965) 73.
78. M. ZERWICK, o. c., p. 85.

4. *Referencias veterotestamentarias*

Partiendo de Jn 1,19, donde se nos habla del testimonio del Bautista, hemos recorrido las diversas derivaciones que se desprenden del concepto «testimonio» en San Juan. Seguimos leyendo el texto, sensibles a cuanto pueda relacionarse con la Iglesia. Con esta actitud, al llegar a Jn 1, 23 nos llama la atención la respuesta del Precursor a quienes le preguntan por su persona y por su misión: «Yo soy la voz del que clama en el desierto: Enderezad el camino del Señor». Es un pasaje que, de un modo u otro, también recogen los sinópticos al hablar del ministerio del Bautista. Son palabras que corresponden al comienzo del Libro de la Consolación de Isaías. Un poema-oráculo que el profeta dirige a su Pueblo, al que contempla en la desolación del exilio y le anima exhortándole a la esperanza y al consuelo. Habla al corazón de Jerusalén y le anuncia que su culpa está perdonada y el castigo cumplido. Tanto el Pueblo como Jerusalén, según se desprenden de otros pasajes, representan o son figura de la Iglesia, máxime si tenemos en cuenta que en ese pasaje de Isaías el Pueblo se representa con la imagen del rebaño, cuyo Buen Pastor es el mismo Yahwéh, que conduce a los suyos a través del desierto hacia la tierra de promisión[79].

Ocurre, además, que toda esta sección que consideramos está impregnada de referencias al Antiguo Testamento que, de modo más o menos directo, dicen relación al Pueblo de Israel[80]. Así, por ejemplo, al llamar a Jesucristo Cordero de Dios está evocando uno de los Cantos del Siervo paciente de Yahwéh, en donde se dice que el Siervo carga con los dolores del Pueblo, pagando así sus culpas. Hay una referencia indiscutible al sacrificio vicario y expiatorio del Señor por su Pueblo[81]. También cuando dice que el Espíritu Santo se posa sobre Cristo, en el momento de su bautismo, ven los autores una clara referencia a diversos pasajes del profeta Isaías, donde se refiere el mismo hecho para hablar de la unción de Aquel que había de anunciar la Buena nueva y proclamar la redención. Con El será restaurado el Pueblo elegido y se pactará una alianza eterna[82]. También en Jn 1, 34,

79. Cfr. P. TOUILLEUX, *La Iglesia en las Escrituras*, Santander 1969, p. 176.
80. R. SCHNACKENBURG señala posible paralelos o contactos con el Antiguo Testamento y afirma que esta sección que nos ocupa está escrita sobre el «cañamazo del Sinaí» (*El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. I, p. 342 y 654).
81. Cfr. Jn 1, 29. 36; Is 53, 4-7.
82. Cfr. Jn 1, 33; Is 61, 1-7; 42, 1. 6 y 11, 2.

se prefiera la variente «elegido» o la de «Hijo de Dios», recuerda al Siervo, el Amado, como se le llama en los lugares paralelos de los sinópticos[83]. Isaías lo describe como el Siervo que dicta la Ley a las naciones e implanta el derecho en la tierra, el que es «destinado a ser alianza del pueblo y luz de las naciones»[84].

Como vimos, el nombre de Israel que Natanael pronuncia trae de inmediato a la memoria el Pueblo de Dios, cuya prolongación es la Iglesia[85]. Hay aquí una conexión con la expectativa mesiánica que anhelaba el momento de la restauración de Israel, realizada tras la muerte de Cristo en el más pleno sentido por medio de la Iglesia[86]. Así lo creyeron desde el principio los cristianos, según se desprende de numerosos textos del Nuevo Testamento[87]. Por último la manifestación de la gloria de Cristo, referida al final del relato de Caná, evoca diversos pasajes, también de Isaías, en los que el profeta habla del esplendor de la manifestación de la gloria de Yahwéh, tanto sobre el Siervo como sobre Jerusalén. Será tan grande el fulgor de esa gloria, que a su luz caminarán todas las naciones[88]. Se alzará entonces el más grandioso Signo, el más expresivo y eficaz Sacramento de Cristo, la Iglesia que en medio del mundo se presenta como el vivo reflejo de la gloria de Dios y el testimonio fehaciente del Misterio de la Salvación.

5. *El amigo del Esposo*

Después de la breve parada en las citas veterotestamentarias, explícitas o implícitas, que San Juan recoge en el pasaje que estudiamos y que tienen alguna relación con la Iglesia, pasamos a Jn 1, 27, en donde el Bautista afirma que no es digno de desatar la correa de la sandalia de quien viene en pos de él. Como en otras ocasiones el texto sagrado en sí no parece decir nada en relación a la Iglesia. Sin embargo, no es así, como veremos a continuación. En primer lugar, es una frase

83. Cfr. Mt 3, 17 y par.; Is 42, 1.
84. Es significativo que sea con las palabras «lumen gentium», evocadoras de Is 42, 6, comience la Constitución Dogmática sobre la Iglesia del Vaticano II.
85. Cfr. A. FRIDRICHSEN, o. c., pp. 339, 345.
86. Cfr. E. BOISMARD, o. c., p. 602. A. FEUILLET. o. c., pp. 60 ss.
87. Cfr. 2 Co 6, 16. 18; 1 P 2, 9; Ap 1, 6; 13, 7; 21, 3; Ga 6, 16; Rm 9, 6; Hb 8, 8-13; Ef 1, 18. J. L. D'ARAGON, o. c., pp. 54-55.
88. Cfr. Jn 2, 11; Is 40, 5; 53, 13-15; 61, 1-2; 66, 18.

que recogen también los sinópticos, así como el libro de los Hechos[89], lo cual ya es llamativo: «una quíntuple presencia que hace señas reclamando la atención del lector o del intérprete»[90]. La redacción de dicha frase es similar en los cinco pasajes, lo que es indicio de remontarse a las más antiguas y fieles tradiciones. Por otra parte, esa repetición es también índice de la importancia que tiene en orden a la comprensión de la misión del Bautista, así como del sentido profundo de su testimonio en favor de Cristo.

La interpretación más común que se ha venido haciendo es la de subrayar la humildad del Precursor, asi como la índole secundaria de su persona en relación con Jesucristo, aspecto que es recalcado en otros pasajes del IV Evangelio[91]. Esta interpretación entra en pleno vigor a partir del Renacimiento y anula prácticamente las demás. Parece remontarse a Heraclion[92], siendo rectificada por Orígenes[93] y recogida por San Agustín[94] y San Juan Crisóstomo[95]. Pero junto a esa interpretación que destaca la humildad del Bautista, hay otra olvidada durante un bastante tiempo y remozada hoy por diversos autores. Santo Tomás de Aquino se hacía testigo de ella en su comentario al IV Evangelio. Expone el Aquinate en primer lugar la interpretación de Heraclion y Orígenes, poniendo con ellos de relieve la humildad del Bautista, ya que el desatar a otro las sandalias es «minimum obsequium quod hominibus fieri potest»[96]. Pasa luego el Doctor Angélico a exponer la interpretación de San Gregorio Magno y, por último, presenta esa otra interpretación que hoy está en auge[97].

Dada la importancia que esa interpretación tiene en relación con el tema que nos ocupa, la transcribimos entera, tal como Santo Tomás de Aquino nos la presenta: «Se explica también de otro modo, pues en la ley antigua existía el precepto (cfr. Dt 25, 5-10) de que cuando alguno moría sin descendencia, el hermano del difunto estaba obligado a recibir a la viuda y dar así descendencia a su hermano. Si no quería recibir a la esposa, entonces otro lo haría otro pariente cercano del

89. Cfr. Mt 3, 11; Mc 1, 7; Lc 3, 16 y Hch 13, 25.
90. P. PROULK-L. A. SCHÖKEL, *Las sandalias del Mesías Esposo*, «Biblica», 59 (1978) 1.
91. Cfr. Jn 1, 8.15.27.30; 3, 27-30; 5, 36; etc.
92. Cfr. W.VOLKER, *Quellen zur Geschichte der cristlichen Gnosis*, Tubinga 1932, p. 67s.
93. Cfr. *In Joann. evang. comm.* (PG 14, 251 ss.).
94. Cfr. *De consensu evangelistarum* 2, 12, 26.29 (PL 34, 1089, 1091).
95. Cfr. *Hom. in Joann.* 29 (PG 59, 169 s.).
96. *Lect. in Joann. evang.* in loc.
97. Cfr. J. MATEO-J. BARRETO, *El evangelio de Juan*, Madrid 1979, p. 98.

difunto y descalzaba al otro en señal de la cesión de su derecho, recibiendo a la esposa, mientras que la casa de aquel se llamaba entonces la casa del descalzado. Por tanto al decir que no es digno de quitarle la sandalia, es como decir que no es digno de recibir a la esposa, que a él se le debe, es decir, la Iglesia. Como si dijera que no es digno de ser llamado el esposo de la Iglesia, que es consagrada a Cristo por el bautismo del Espíritu...»[98].

Por tanto, el Bautista proclama como el Esposo a Cristo, al que en modo alguno puede arrebatarle la Esposa. Luego confirmará esta realidad, al presentarse el Bautista a sí mismo como el amigo del Esposo[99]. Ello justifica y hace coherente la interpretación que relaciona el gesto de desatar las sandalias con la institución del levirato, en la que tanta importancia tienen el esposo y la esposa.

La interpretación propuesta por el Aquinate tiene sus raíces en la más genuina y antigua tradición latina, siendo San Ambrosio y San Jerónimo sus más cualificados representantes. Así, San Ambrosio de Milán al comentar Jn 1,27, recuerda como Booz tomó a Rut por esposa después de desatar y quitar el zapato de quien le precedía en el derecho y la obligación de tomar la viuda del hermano. Este rito curioso se recoge también en la Mishná[100]. Según este texto es la viuda quien humilla al cuñado que no accede a casarse con ella. Esta le descalza en público y le despoja así del derecho que le correspondía, que pasa entonces al pariente más próximo. Aunque es la mujer quien le desata y quita las sandalias, este gesto pasa a ser considerado como un símbolo de la cesión de ese derecho, pudiéndose aplicar por extensión al que se casa con la mujer.

San Ambrosio, por tanto, ve en las palabras del Bautista una alusión clara a la condición de esposo que Cristo tiene. «Historia sim-

98. «Alio modo exponitur, quia in veteri lege praeceptum erat, Deut. XXV, 5-10, quod quando aliquis moriebatur sine liberis, frater defuncti uxorem defuncti recipere tenebatur, et ex ea semen fratri suo suscitare; quod si nollet eam in uxorem recipere, tunc aliquis propinquus defuncti eam recipere volens, debebat eum discalceare in signum hujus cessionis, et illam in uxorem recipere, et domus eius debebat vocari domus discalceati. Secundum hoc ergo dicit Cuius non sum dignus corrigiam calceamenti solvere; idest, non sum dignus habere sponsam, quae sibi debetur, Ecclesiam. Quasi dicat: Non sum dignus ut vocer sponsus Ecclesiae, quae consecratur Christo in baptismo spiritus; ego autem baptizo in aqua tantum. Infra III, 29: *Qui habet sponsam, sponsus est* etc.» (*Lect. in Joann. evang.* in loc.). Más adelante, en el n. 285, el Aquinate vuelve al tema y dice: «Christus enim est sponsus Ecclesiae, Ioannes vero amicus et paranimphus sponsi».

99. Cfr. Jn 3, 29.

100. *La Mishná*, Edic. preparada por C. Del Valle, Madrid 1981, p. 459.

plex —dice el Obispo de Milán— sed alta mysteria: aliud enim gerebatur, aliud figurabatur». Se estaba prefigurando, añade, al Esposo que suscitaría descendencia a la Esposa desolada. Ni Moisés, ni Josué, ni ningún otro pudo fecundar a la Esposa, todos ellos fueron despojados de su derecho, fueron descalzados. En cambio, concluye San Ambrosio, nadie es apto de desatar al sandalia de Jesucristo, nadie le puede arrebatar su condición de Esposo, con cuanto eso significa en el Antiguo Testamento para Israel, la esposa elegida de Yahwéh, de quien la Iglesia es fiel continuadora como heredera de las promesas: «Solus ergo Christus est sponsus» [101].

San Jerónimo, por su parte, al comentar Mt 3,11 observa que el Bautista dice esa frase poniendo de manifiesto su humildad. Sin embargo, cuando comenta el lugar paralelo en Jn 1,27 afirma que también se expresa el misterio de Cristo como Esposo, a quien Juan Bautista no se considera digno de descalzar, no sea que su casa sea llamada, según Dt 25,10, la casa del descalzado [102]. Por otra parte, al comentar Mc 1,7, vuelve al tema, para referir la humildad del Precursor, así como el misterio que sus palabras encierran en relación con la condición de Esposo, que a Cristo le corresponde: «Dicit ipse Iohannes: Qui habet sponsam sponsus est. Ille habet sponsam Ecclesiam, ego autem amicus sponsi sum: non possum solvere corrigiam calceamenti eius» [103].

Esta interpretación viene insinuada, además, por el uso en en Jn 1,30 del vocablo ἀνήρ, *anér* y no ἄνθρωπος, *ánthropos*, ya que ἀνήρ, *anér* es un término técnico para designar al esposo, según se deduce de Is 54,1 [104]. Es también una interpretación coherente con diversos pasajes de los tres primeros capítulos de San Juan, en los que alude al tema de los esponsales [105], tan frecuente en el Antiguo Testamento y ampliamente comentado en la patrística. A esto hay que añadir que Is 40-66, cuyo contenido fundamental refleja la perícopa que comentamos, tienen muy presente el tema de las nupcias de Yahwéh y su Pueblo [106].

101. *De fide* 3, 10 (PL 16, 604).
102. Cfr. PL 26, 30.
103. Cfr. PL 30, 593.
104. Cfr. P. PROULK-L. A. SCHÖKEL, o. c., p. 12.
105. Aparte de este texto que comentamos, está el de las bodas de Caná y 3, 28-30 en que el Bautista declara abiertamente que él no es el Esposo, sino su amigo.
106. Cfr. G. REIM, *Studien zum altestestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Cambridge 1974, pp. 162-183.

6. *Las bodas de Caná.*

Es obvio que el título de Esposo dice de por sí relación a la Esposa que, como hemos visto, es para San Juan, lo mismo que para San Pablo, la Iglesia[107]. Casi de modo espontáneo, la consideración del Esposo nos lleva al relato de Caná que cierra la semana inaugural que venimos estudiando. De nuevo los horizontes se dilatan y los caminos se abren, y de nuevo es preciso recortar las posibilidades que el texto inspirado nos ofrece y apuntar tan sólo algunos aspectos relacionados con la eclesiología joannea.

Digamos, ante todo, que no es una novedad, descubrir en este relato realidades que están más allá del tenor literal de las palabras. El mero hecho de que sea San Juan el único que nos transmite este suceso resulta ya llamativo y exige una explicación, supuesto que el hagiógrafo tiene un cierto criterio de selección al narrar los milagros, esos signos que de una forma u otra manifiestan un determinado aspecto del Misterio de Cristo. Por eso afirmaba San Agustín que «aquí hay, sin duda, algún misterio oculto»[108], pues el Señor «non sine causa venit ad nuptias». Dice, además, que en el hecho mismo se oculta algo relacionado con el misterio y el sacramento («aliquid in ipso facto mysterii et sacramenti latet»). Un poco más adelante, siempre en su comentario a Caná, afirma que el esposo de aquellas bodas era figura del Señor, a quien en realidad van dirigidas las palabras de sorpresa del arquitriclino[109]. Es también San Agustín quien recuerda aquí a «la Esposa que redimió con su sangre y le entregó como prenda al Espíritu Santo, la salvó de la esclavitud del diablo, dio su vida por sus pecados y resucitó para su justificación». Ante todo esto el Obispo de Hipona pregunta: «Quis offeret tanta Sponsae suae?»[110].

Esta interpretación que vislumbra en el esposo de Caná a Cristo Esposo es seguida actualmente por diversos autores, algunos de los cuales reducen el relato joanneo a un mero símbolo[111]. Creemos que esta última opinión no es admisible, pues para Juan hechos realmente acaecidos tienen un determinado contenido teológico que en ellos se simboliza, unas verdades que se expresan a través de acontecimientos

107. Cfr. Ef 5, 25; Ap 21, 2; etc.
108. *Tract. in Joann. evang.* 8, 5. PL 35, 1452.
109. Cfr. *Ibid.* 8, 3; 9, 2. PL 35, 1451. 1458.
110. Cfr. *Ibid.*, 8, 4. PL 35, 1452.
111. Cfr. F. M. BRAUN en *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, París 1950, t. X, p. 329.

determinados que, de ordinario, el mismo evangelista contempló directamente.

La presencia de Jesucristo en las bodas de Caná ha sido considerada por los Padres como señal evidente de que el Señor bendijo y honró entonces la institución natural que es el matrimonio, elevado por Dios a la categoría de sacramento, el «sacramentum magnum» según San Pablo [112], referido a Cristo y a su Esposa la Iglesia. De aquí que las nupcias de Caná bien se pueden considerar una evocación más de la Iglesia en el cuarto evangelista en orden a la Iglesia, cuya unión con Cristo está expresada simbólicamente en el matrimonio, culminación del amor entre el hombre y la mujer. En este sentido es de destacar como el Pontífice actual, Juan Pablo II recurre una y otra vez a ese paralelismo entre Cristo-Iglesia y marido-mujer para poner de manifiesto la hondura y grandeza del amor divino, y para revalorizar la institución del matrimonio, en especial para subrayar su carácter indisoluble, su condición de amor firme y permanente, tanto como el de Dios por su Pueblo, el de Cristo por la Iglesia [113]. En definitiva es una idea que deriva del papel que tiene la caridad, el amor de Dios a los hombres y de los hombres entre sí, en el mensaje evangélico, en la Historia de la Salvación [114]. Por todo esto afirma Santo Tomás de Aquino en su comentario a Jn 2,1-11 que «mystice autem per nuptias intelligitur coniunctio Christi et Ecclesiae» [115]. Con ello se confirma lo que algún autor opina acerca de la estrecha conexión que se da en la eclesiología joannea entre Cristo y la Iglesia, hasta llegar a una cierta identificación entre ambos [116].

112. Cfr. Ef 5, 32.

113. Cfr. Exhort. apost. *Familiaris consortio*, n. 12, Enc. *Dives in misericordia*, n. 4. Son de destacar, por su incidencia en este punto, las alocuciones de las audiencias generales tenidas por el Papa a partir de septiembre de 1983.

114. La caridad, o mejor la unidad derivada del amor cristiano viene a ser el aspecto primordial y constitutivo del signo. Esto es lo que pide Jesucristo en la oración sacerdotal: que todo seamos uno lo mismo que lo son El y el Padre. Ante esa unidad de amor fraterno el mundo creerá en Cristo como enviado del Padre, podríamos decir que se rendirá ante la evidencia de un signo de amor tal que sólo de Dios puede venir.

115. *Lect. in Joann. evang.* in loc.

116. «Ainsi comprise, l'Eglise n'est jamais séparable du Christ. Non pas qu'elle et lui ne fassent pas réelmente deux: l'épouse n'est jamais pleinement identique a l'époux. Toutefois l'Eglise, dans son fond, est a ce point le *fait même du Crist*, qu'on ne la connait pas sans discerner en elle *le Seul* qui fonde, dans la foi, sa valeur et son prix» (G. MARTELET, *De la sacramentalité propre a l'Eglise*, «Nouvelle Revue Theologique», 95 (1973) 36.

7. *María y la Iglesia*

Aparte de las nupcias de Caná, evocadoras de esas otras únicas nupcias entre Cristo y la Iglesia, se da en el relato joanneo otro dato que culmina las referencias latentes a la eclesiología que viene haciendo el evangelista San Juan. Ese dato es la presencia y actuación de Santa María. Como en otras ocasiones también aquí los exégetas se ven abocados a una interpretación en profundidad que, partiendo del sentido literal más estricto, alcance la hondura de todo cuanto el autor inspirado nos quiere decir[117].

La intervención de la Virgen, en efecto, no puede limitarse a una mera preocupación material en un hecho seleccionado por San Juan por su valor didáctico, o mejor dicho, teológico. Por otra parte, el gesto de María tiene ciertas resonancias veterotestamentarias, dentro de la línea de los grandes profetas[118], que exigen esa interpretación en profundidad de que venimos hablando. Es cierto que las palabras de María tienen un sentido obvio y directo, «pero que en las perspectivas del cuarto Evangelio son una voz que aparece como una resonancia de la fórmula usada por el pueblo de Israel para ratificar la alianza del Sinaí[119], o para renovar sus compromisos[120] y son una voz que concuerda con la del Padre en la teofanía del Tabor...»[121]. Con razón, por tanto decía un autor antiguo que «in mysterio locutus esse spiritualiter Dominus»[122]. Es, ciertamente, de un modo misterioso y espiritual como se presenta la actuación de Nuestra Señora en este pasaje, una intervención con valor de símbolo, dentro del estilo propio de San Juan[123], que después de muchos años de contemplación y de predicación del Misterio de Cristo, capta, iluminado además por el Espíritu, el significado último de los dichos y hechos del Señor[124]. En este sentido, dice Juan Pablo II: «Cuán elocuente es la presencia de María en Caná, su participación en este acontecimiento

117. Quizás sea preciso recurrir a la distinción entre el «sensus dictionis» y el «sensus scriptionis». (Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, Pamplona 1982, p. 95).
118. «Elle renouvelle dans un climat nouveau un geste du passé, mais elle s'est d'abord insérée par une premier parole dans une lignée de grands prophetes qui chantaient la vigne et le vin». (J. A. ROBILLIARD, *Le vin manqua*, «La Vie Chretienne», 90 (1954) 35-36).
119. Cfr. Ex 19, 8; 24, 3.7; Dt 5, 27.
120. Cfr. Jos 24, 24; Esd 10, 12; Ne 5, 12.
121. PABLO VI, Exh. Apost. *Marialis cultus*, n. 57
122. SAN GAUDENCIO, *Sermo* 9. PL 20, 901.
123. Cfr. A. FEUILLET, *Signification du premier miracle de Cana*, «Revue Thomiste», 65 (1965) 527 s.
124. Cfr. *ibid.*, p. 535.

que inicia la vida pública de Jesús de Nazaret»[125]. En la Enc. *Redemptoris Mater*, n. 21, nos dice también el Papa: «En Caná, María aparece como *la que cree en Jesús*; su fe provoca la primera 'señal' y contribuye a suscitarla fe de los Discípulos».

Esto supuesto, hay que partir del claro paralelismo que se da entre Caná y el Calvario, momentos ambos que se relacionan con la *hora* de Cristo y se habla de la Madre de Jesús, llamada en los dos momentos con el apelativo de *mujer* por boca del Señor[126]. Ya San Agustín hablaba de este paralelismo con el Calvario al comentar la contestación de Cristo: «Todavía no ha llegado mi hora»[127]. Como dice A. Feuillet, «les deux scenes de Cana et du Calvaire s'appellent l'une a l'autre comme le signe appelle la realité»[128]. La única diferencia podemos ponerla en que María en el Calvario es constituida Madre de la Iglesia[129], mientras que en Caná María viene presentada más bien como figura y prototipo de la Iglesia. En este aspecto nos vamos a detener un poco más.

Comencemos por decir que es un aspecto de gran riqueza y muy sugerente en la tradición patrística. Quizá uno de los textos más expresivos sea el que recoge el Oficio divino, o Liturgia de las horas, en una de las lecturas de Adviento en donde se sintetiza el pensamiento de la tradición anterior[130]. Hay, en efecto, en los Padres una continua interdependencia entre Nuestra Señora y la Santa Madre Iglesia, expresada sobre todo a través de numerosos símbolos que se aplican

125. *Homil.* de 20-I-1980.
126. Cfr. *Sagrada Biblia*, de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1980, t. IV, pp. 77s.
127. «Quia ergo non erat illa mater divinitatis, et per divinitatem futurum erat miraculum quod patebat; respondit ei: *Quid mihi et tibi est mulier?* sed ne putes quod te negem matrem: *Nondum venit hora mea*: ibi te agnoscam, cum pendere in cruce coeperit infirmitas cuius mater est» (*Tract. in Joann. evang.* 8, 9. PL 35, 1455).
128. o. c., p. 526.
129. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La verdad de Jesús*. Madrid, 1979, pp. 187 s.
130. Entre otras cosas dice este texto: «Ambas son madres, y ambas vírgenes, ambas concibieron sin voluptuosidad por obra del mismo Espíritu, ambas dieron a luz sin pecado la descendencia de Dios Padre. Aquella, sin pecado alguno, dio luz la cabeza del cuerpo; ésta, por la remisión de los pecados dio a luz el cuerpo de la cabeza. Ambas son la madre de Cristo, pero ninguna de ellas dio a luz su totalidad sin la otra. Por ello, en las Escrituras divinamente inspiradas, se entiende con razón como dicho en singular de la virgen María lo que en términos universales se entiende de la virgen madre Iglesia, y de la virgen madre Iglesia en general, lo que en especial de la virgen madre María; y lo mismo si se habla de una de ellas que de la otra, lo dicho se entiende casi indiferente y comúnmente como dicho de las dos». (Bto. ISAAC DE STELLA, *Sermo* 51. PL 194, 1836).

tanto a una como a la otra[131]. Espiguemos algunos ejemplos. San Ambrosio afirma que la Virgen «figuram in se sanctae Ecclesiae demonstrat»[132]. San Clemente de Alejandría dice por su parte que «no hay más que una sola virgen madre, pero me complace llamar así a la Iglesia»[133]. Entre los numerosos textos agustinianos referidos a María en relación con la Iglesia, creo digno de mención el siguiente: «Nam in hoc, quod appellata est vita materque viventium, magnum est Ecclesiae sacramentum»[134]. María como Sacramento de la Iglesia, un título muy sugestivo en el tema que nos ocupa, y que viene recogido también en la Liturgia antigua en un himno del siglo XIII[135]. Citemos, por último, a San Isidoro de Sevilla que considera a María como un signo de la Iglesia en cuanto que ésta, desposada con Cristo, nos concibe de forma virginal en su seno por obra del Espíritu Santo y nos da a luz sin perder su virginidad[136].

Actualmente lo teología católica sigue indagando en las relaciones de María y la Iglesia. Muestra de ello es el tratamiento que a esta cuestión se le ha dado en el Vaticano II, donde con profusión y profundidad se resume cuánto significa la Virgen en la Iglesia[137]. Los exégetas, por su parte, penetran en el sentido íntimo que la presencia de María tiene en la vida de Cristo, particularmente en la perspectiva propia de San Juan. Un pasaje digno de mención, tratado con frecuencia en la patrística[138], es Ap 12 en donde la mujer vestida de sol y coronada de estrellas representa tanto a María como a la Iglesia[139]. Según estas corrientes de interpretación, María y la Iglesia constituyen «un solo y único misterio», hasta el punto que «para la comprensión del uno es indispensable la contemplación del otro»[140].

En Caná esa relación entre María y la Iglesia se pone de relieve de modo especial. En efecto, María ocasiona aquí el inicio de la vida pública de Jesús , en cuanto que por su intervención de la madre el

131. Cfr. H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*, Milán 1955, pp. 373 y 375, en notas 11 y 12, aporta numerosos ejemplos, tanto de los Padres como de autores antiguos.
132. *Comm. in Lc* 1, 2 (PL 15, 1555).
133. *Pedagogo* I, 42, 1 (cfr. Edición de M. Merino-E. Redondo, Madrid 1994, p. 162).
134. *De nuptiis et concupiscentia*, 2, 4, 12 (PL 44, 443).
135. Cfr. *Analecta himnorum*, t. IV, p. 391, en el himno *Mariae praeconio*.
136. Cfr. *Allegoriae* 138 (PL 83, 117).
137. Cfr. en especial los nn. 53 y 63 de la Const. Dogm. *Lumen gentium*.
138. Cfr. H. DE LUBAC, o. c., nota 12 de la p. 375.
139. Cfr. A. FEUILLET, *Le temps de l'Eglise selon saint Jean*, «La Maison Dieu», 65-68 (1961) 77 s.
140. Cfr. H. DE LUBAC, o. c., p. 373.

hijo hace el primero de sus milagros. En este sentido podemos decir que Nuestra Señora, lo mismo que la Iglesia, hace patente ante los hombres a Jesucristo con su poder y su gloria[141]. La Virgen, además, es en Caná como la Iglesia orante que con su humilde súplica obtiene de Dios la salvación del hombre. La Virgen es también quien fortifica esas columnas de la Iglesia que serían más tarde los discípulos y apóstoles de Cristo, esos que creyeron en El al ver la gloria del Señor, manifestada en milagro de Caná, que María suscitó[142].

En la semana inaugural, que San Juan nos refiere con su estilo peculiar, comenzaba como dijimos la fase inicial de la Iglesia de Cristo. Es un momento parecido a las vísperas de Pentecostés, período de preparación en confiada e ilusionada espera. En ambos casos está presente María, en oración callada o en humilde súplica, haciendo posible que el testimonio más valioso de Cristo se ponga de manifiesto, que se haga evidente su más preclaro y glorioso Sacramento, que resplandezca su Esposa Inmaculada, la Iglesia Santa de Dios.

141. Cfr. L. BOUYER, *El cuarto Evangelio*, Barcelona 1967, p. 99.
142. Cfr PABLO VI, Exh. Apost. *Marialis cultus*, n. 18.

CAPÍTULO IV

IGLESIA E IGLESIAS[1]

1. *Introducción*

Ya en el IV Simposio internacional de Teología de la Facultad abordamos algunos aspectos de la eclesiología joannea[2]. Ahora, dentro de la temática del IX Simposio, *Iglesia universal e iglesias*, volvemos a repasar las páginas de los estudios joánicos con el deseo de aportar algunas reflexiones al respecto.

Después de recorrer una y otra vez el texto bíblico, y de estudiar cuanto se ha escrito sobre el tema, o al menos lo que hemos tenido a nuestro alcance, terminamos reconociendo que los escritos joánicos nos desbordan siempre. Más que por la extensión o amplitud de sus referencias, la dificultad deriva de la densidad y hondura del pensamiento joanneo, de las múltiples sugerencias que despuntan en sus afirmaciones y relatos.

A esto hay que añadir lo problemático del estudio en la Sagrada Escritura de cualquier parcela de la teología sistemática. Los primeros cristianos no especulaban sobre las realidades sobrenaturales, ellos las vivían. Nada más y nada menos. Por eso no es fácil encontrar un sistema teológico ordenado en las fuentes de la primitiva Iglesia. Así cuando tratamos de estudiar una concepción de la Iglesia en el Nuevo Testamento, nos encontramos más con reflejos que con reflexiones[3]. Por otra parte, la enseñanza se impartía de ordinario en el curso de las celebraciones litúrgicas, donde no cabe la elucubración y sistematización de las verdades, expuestas casi siempre al hilo de la exhortación, o como punto de partida de la parenesis y cauce de la tradi-

1. Publicado en Varios, *III Simposio Bíblico Español*, Valencia-Lisboa 1991, pp. 269-278.
2. Cfr. Varios, *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos*, Pamplona 1983, p. 103-125.
3. Cfr. A. FRIDRICHSEN, *Eglise et Sacrement dans le Nouveau Testament*, «Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses», 17 (1937) 337.

ción[4]. Ello «refleja la activa vida de la primitiva Iglesia cristiana, una vida que encontraba su expresión principal en Liturgia y Doctrina»[5]. Todo eso ocurre de modo especial en el IV Evangelio, donde el culto y las referencias a la liturgia son tan frecuentes. Por ello las dificultades de una sistematización teológica se agudizan en los escritos joánicos que, como observa Feuillet, no dejan de plantear a los exégetas los más apasionantes problemas y las más árduas dificultades que resolver[6]. De todas formas unos temas se tratan más que otros.

Entre los temas más frecuentes está, sin duda, el de la Iglesia, que en el Nuevo Testamento «se halla presente por doquiera. Allí incluso donde no se hace palpable en conceptos e imágenes»[7]. En definitiva, los libros sagrados han nacido en la Iglesia y son un palpitante testimonio de su vida. En el tema de las iglesias particulares e Iglesia universal destaca San Pablo, que nos habla de las relaciones que tenían las iglesias particulares entre ellas mismas y con la «Iglesia madre» de Jerusalén[8]. Además, había entre los primeros cristianos una «común conciencia eclesial»[9]. En cambio esto no es tan claro en San Juan, en el que con frecuencia se da una visión diversa, aunque no contraria, a la de los otros escritos inspirados.

Los escritos joánicos, dicen algunos, dan la impresión de proceder de un tipo de cristianismo proclive a un cierto exclusivismo casi sectario[10]. Es una observación que nos parece exagerada. Lo que ocurre es que San Juan se mueve en otro nivel, sus perspectivas son distintas, aunque nunca realmente opuestas a la de cualquier otro hagiógrafo. Esta singularidad joannea es una característica explicable y lógica si tenemos en cuenta que él escribe, según nos refiere la Tradición, al final de su vida, con una madurez y penetración más elaborada y meditada. Han sido decenios de años en los que Juan meditó en cuanto ocurrió. Así, pues, sus afirmaciones no proceden propiamente de una elucubración sino de una restrospección interpretativa, realizada bajo la acción del Espíritu Santo[11]. En realidad esta intervención

4. Cfr. ibid.
5. A. CORELL, *«Consummatus est». Eschatology and Church in the Gospel of St. John*, Londres 1958, p. 134.
6. Cfr. *Etudes johanniques*, París 1962, p. 188.
7. R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1962, p. 9.
8. Cfr. Rm 15, 25-27; 1 Co 1, 2.
9. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. 3, p. 252.
10. Cfr. D. MOODY, *Joannine Christianity: Some Reflections on it Character and Delineation*, «New Testaments Study», 21 (1975) 222-248.
11. Cfr. M. ZERWICK, *«Visio» joannea*, «Verbum Domini», 46 (1968) 83.

divina es la razón última y la legitimación de dicha peculiaridad de Juan, que penetra la superficie de los hechos y las palabras de Jesucristo, hasta llegar a comprender la grandeza del Misterio de Cristo[12].

2. *El Nuevo Israel*

Antes de continuar, nos parece importante establecer una realidad a menudo olvidada, a nuestro parecer, a la hora de estudiar el tema de la Iglesia en el Nuevo Testamento. Nos referimos a la relación de continuidad que se da entre Israel y la Iglesia, o dicho de otro modo, a la condición de Pueblo de Dios que sigue teniendo ese «Resto de Israel», que se aglutinó en torno a Jesucristo, que habló de su «pequeño rebaño» y de su Iglesia[13]. En el Nuevo Testamento, por tanto, existe la persuasión de que el Pueblo elegido sigue presente en los seguidores de Jesucristo. Así San Pedro hace notar la diferencia entre los judíos creyentes y los incrédulos. Estos, «rehusando creer, vienen a tropezar en la palabra, pues también a eso fueron destinados»[14]. Aquellos judíos, dirigentes de Israel en tiempos de Cristo, eran los constructores del Pueblo. Pero desecharon la piedra angular, la consideraron inútil, la despreciaron. Se equivocaron y aquella piedra fue para ellos un «tropiezo y roca de escándalo». En cambio para los creyentes fue «piedra angular, escogida, preciosa»[15].

Esta situación hace que se origine un cambio de perspectivas en relación con el concepto de Pueblo elegido, Israel. El ser hijo de Abrahán no es ya lo principal, eso sólo no basta. El Bautista lo decía en cierto modo cuando exclamaba junto al Jordán, próximo a desierto pedregoso de Judá, que Dios podría sacar hijos de Abrahán de aquellas mismas piedras[16]. Tambien Jesús había enseñado que «del Oriente y del Occidente vendrán y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores»[17]. Este cambio de titulares del Reino, por decirlo de alguna forma, está expresado también con toda claridad en la parábola de los viñadores inicuos. Aquella actitud

12. Cfr. ibid.
13. Cfr. Lc 12, 32; Mt 16, 18.
14. 1 P 2, 7-10.
15. 1 P 2, 6. 8.
16. Cfr. Mt 3, 9.
17. Mt 8, 11-12.

rebelde se hizo cada vez mayor. «Por eso —afirmó el Señor— os digo que os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda sus frutos»[18].

Es cierto que no todos los hijos de Israel fueron rebeldes al querer divino. Lo dice San Pablo expresamente: «¿Pero es que Dios ha rechazado a su pueblo? ¡De ninguna manera! Porque yo soy israelita, del linaje de Abrahán, de la tribu de Benjamín. No ha rechazado Dios a su pueblo...»[19]. Por tanto, entre los hebreos hubo quienes recibieron al enviado del Padre y le aclamaron como Mesías. Judíos sencillos y buenos que creyeron en Jesús. Eran el grupo del pueblo hebreo que los profetas llamaron el «Resto de Israel». De esa forma las promesas hechas a Abrahán, repetidas luego a sus descendientes, se cumplieron. Pero ese pequeño grupo de hebreos no era más que el gérmen inicial de un pueblo nuevo, aunque no distinto. Aquellos primeros ciento veinte de que nos hablan lo Hechos de los Apóstoles, aumentaron con los tres mil del día de Pentecostés[20]. Poco después se podría hablar de «la muchedumbre de los que habían creído»[21]. También es San Lucas el que hace notar que «había crecido el número de los discípulos»[22] y que «la palabra de Dios fructificaba, y se multiplicaba grandemente el número de los discípulos en Jerusalén...»[23].

Está claro, por tanto, que muchos judíos creyeron en Jesucristo. Sin embargo, se fueron agregando otros creyentes que procedían de la gentilidad, o de los que podríamos llamar hebreos disidentes, los samaritanos. Según nos relata Hechos, los discípulos habían de dar testimonio de Cristo «en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta el extremo de la tierra»[24]. Y así fue: la evangelización se inició en Jerusalén pero pronto se extendió por las comunidades de Judea y de Samaría, para difundirse luego hasta Antioquía de Siria. De aquí partieron más tarde Bernabé y Pablo, para llegar en diversos viajes misioneros hasta los más remotos confines del mundo entonces conocido.

Tenemos así un relato en el que destaca la continuidad del antiguo Israel con el nuevo. Por este motivo la comunidad cristiana pri-

18. Mt 21, 43.
19. Rm 11, 1-2.
20. Cfr. Hch 1, 15; 2, 41.
21. Hch 4, 32.
22. Hch 6, 1.
23. Hch 6, 7.
24. Hch 1, 8.

mitiva se consideraba, sin duda, como la realización de las promesas proféticas relativas al Pueblo mesiánico. La conciencia religiosa de la primera Iglesia fundamentaba su seguridad y confianza en la persuasión de ser la verdadera comunidad que anunciaron la Ley y los Profetas[25]. Para San Pablo, por ejemplo, el Israel según la carne era el precursor del Israel según el espíritu, en el que se realiza la Historia de la Salvación. Aquellos primeros creyentes ni se planteaban siquiera la posibilidad de dos religiones, una judaica y otra cristiana. Ellos reconocían tan sólo la acción de Dios en y por Israel. Hasta la resurrección de Cristo, el pueblo de Israel había vivido bajo la Ley pero después, aquellos que creen en Jesucristo, son el Israel de Dios, acogidos bajo la Gracia[26].

Al rechazar a su Mesías, el pueblo de Israel pierde su condición religiosa de ser el Λάος τοῦ Θεοῦ, *Laos tou Theou*, el Pueblo de Dios, condición que desde entonces pasó a quienes creyeron y volvieron su mirada hacia el Rey mesiánico exaltado en la Cruz[27]. Se da, por tanto, una verdadera restauración de Israel llevada a cabo por Jesucristo[28]. En efecto, el primer grupo de discípulos formaban desde el comienzo el verdadero Israel, que bajo la guía del Hijo del Hombre vivía el cumplimiento de las promesas. Así, pues, el Pueblo de Dios del Antiguo Testamento alcanza su perfección escatológica en el Pueblo de Dios en su fase definitiva del Nuevo Testamento[29]. De ahí la importancia del hecho de que Jesús organizara de cierta forma aquel núcleo inicial de sus discípulos nombrando a los Doce apóstoles, número realmente significativo en perfecta correlación con los doce patriarcas de las tribus de Israel. Pero aquello iba más allá del símbolo, ya que los Doce eran verdaderamente rectores del Nuevo Israel, para cuya función habían recibido unos poderes[30]. Además se instituye un primado en la persona de Pedro y en la de sus sucesores, como piedra de fundamento para la Iglesia de Cristo, presente en el mundo hasta el fin de los tiempos[31].

25. Cfr. A. FRIDRICHSEN, *Eglise et Sacrement dans le Nouveau Testament*, «Revue d'Histoire et Philosophie religieuses», 17 (1937) 337.
26. Cfr. ibid.
27. Cfr. E. COTHENET, *Introduction a la Bible. Edition nouvelle*, París 1977, p. 265s. S. Pancaro, *«People of God» in S. John's Gospel*, «News Testaments Study», 16 (1969-1970) 114-129.
28. Cfr. E. BOISMARD, *La premier semaine du ministère de Jésus*, «La Vie Spirituelle», 94 (1956) 602.
29. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *La Bible et le Mystère de l'Eglise*, Tournai 1964, p. 63.
30. Cfr. Mt 18, 18.
31. Cfr. Mt 16, 18 ss.

Con su actitud frente a Jesucristo, el judaísmo destruye su condición de Pueblo elegido. Entonces el Señor organiza el Nuevo Israel, el verdadero Pueblo de Dios[32], que ofrecerá a Dios un culto en espíritu y verdad[33]. Los cristianos, por tanto, consideran que es a ellos a quienes dice el Señor: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo»[34], cumpliéndose así esa promesa[35] del que es su Señor y Padre[36]. Ellos son, por tanto, los beneficiarios de la Nueva Alianza[37]. Por su parte, San Juan aludirá a ese nuevo Pueblo de Dios, reunido entorno a Jesucristo, cuando nos refiere la profecía de Caifás sobre la conveniencia de la muerte de Jesús[38].

Esa continuidad de la Iglesia de Cristo con el pueblo de Israel, nos permite afirmar que lo mismo que los israelitas, que formaban diversas comunidades extendidas por el mundo, tenían conciencia de pertenecer a un solo Pueblo, del mismo modo también los cristianos, dispersos en diversas comunidades o iglesias locales, tenían también conciencia de ser miembros de la única Iglesia de Cristo. Israel, en efecto, formaba un sólo pueblo. Ello no impedía, repetimos, que hubiese diversas comunidades con una personalidad propia. En definitiva, y esto es fundamental, lo que unía a esa comunidades, hasta formar una sola entidad moral, era la relación con Yahwéh que los había elegido. Por ello se consideraban un Pueblo único, aunque dispersado por el mundo entero. El sentido de unidad, existente entre los hebreos, exigía una comunidad central. Y esta era la de Jerusalén. Por por eso San Pablo, cuando marcha a Damasco, lleva consigo cartas de las autoridades de Jerusalén para presentarlas en las sinagogasde Damasco, a fin de que le permitan apresar a los cristianos[39]. En Roma, más tarde, los judíos allí residentes le dicen a Pablo que no han recibido nada, procedente de la Sinagoga de Jerusalén, que les diga alguna cosa respecto de él[40]. Esa unidad religiosa y, por qué no decirlo, racial paliaba de alguna manera la triste realidad de la dispersión del pueblo hebreo. Pero aquella situación cambiaría en los tiempos mesiánicos, cuando todos los hijos de Israel caminarían hacia el monte

32. Cfr. Ga 6, 6; Rm 9, 6.
33. Cfr. A. FRIDRICHEN, o. c., p. 342.
34. Cfr. Lv 26, 12; Jr 31, 3; Ez 37, 27; Za 8, 8.
35. Cfr. 2 Co 6, 16.
36. Cfr. 1 P 2, 9; Ap 1, 6.
37. Cfr. Hb 8, 8-13.
38. Cfr. Jn 11, 50.
39. Cfr. Hch 9, 1-2.
40. Cfr. Hch 28, 21.

Sión[41]. La idea del retorno a la Tierra se mantenía y se vivía simbólicamente, como una primicia de la hora final, en las grandes fiestas de peregrinación a Jerusalén durante la Pascua, Pentecostés o los Tabernáculos. Esta realidad, trasladada al Nuevo Israel, nos ayuda a comprender que los cristianos se supieran pertenecientes a una Iglesia universal y, al mismo tiempo, vivieran en sus respectivas comunidades cristianas o iglesias locales.

3. *Escritos joánicos*

Respecto a los escritos joánicos, tenemos en el Apocalipsis claramente manifiesta la existencia de la Iglesia universal y la de las iglesias locales. En efecto, el libro comienza con las siete cartas a otras tantas iglesia locales del Asia Menor[42]. Al mismo tiempo se habla de la Iglesia universal bajo diversos símbolos[43]. En las cartas joanneas hay que destacar la segunda, dirigida a Electa, nombre de una iglesia local, con un saludo de parte de su hermana, otra iglesia local, llamada también con el mismo nombre de Electa[44]. Con este recurso literario se indica, a nuestro entender, la identidad de naturaleza que las caracteriza, y la fuerza del vínculo que las une. Sin embargo, en el IV Evangelio y en la primera carta de San Juan las referencias a la Iglesia universal y a las iglesias particulares no aparecen expresamente. Al contrario, abundan las afirmaciones sobre la unión personal con Cristo, mediante la fe en El y el cumplimiento de sus mandamientos. En efecto la adhesión vital a la persona de Jesús, reconocido y aceptado como Unigénito del Padre, representa el elemento constitutivo fundamental de la Iglesia[45]. Así, pues, el hombre llega a ser miembro de la misma cuando cree en Cristo, Hijo de Dios[46]. De esta forma la fe en Jesucristo, Mesías e Hijo de Dios, constituye el carácter distintivo del cristiano, frente a cualquier hombre perteneciente a otra religión. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la fe en Cristo no es una adhesión momentánea, sino que exige una fidelidad perseverante a la

41. Cfr. Is 56, 8.
42. Cfr. Ap 1, 11-3, 22.
43. Cfr. Ap 12, 6. 14. 17; 18, 4; 21, 29 ss.
44. Cfr. 2 Jn 1. 13.
45. Cfr. S. A. PANIMOLLE, *L'evagelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del quarto vangelo*, Roma 1985, p. 229. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1987, t. IV, p. 166.
46. Cfr. Jn 1, 12 ss; 1 Jn 5, 1.

palabra del Señor[47], permanecer en su amor[48]. Esa fe, como es lógico, es un acto personal, individual. Por ello nuestro hagiógrafo no pone el acento sobre la comunidad, sino sobre los individuos[49].

De ahí la sensación de que San Juan se desentiende de los aspectos institucionales de la Iglesia[50], cuya expresión griega ἐκκλησία, *ekklesía* no aparece nunca en el IV Evangelio. Tampoco el término λάος, *láos* se usa apenas[51]. Lo mismo ocurre con los términos rebaño o esposa[52]. A primera vista da la impresión de que San Juan no conoce «la Iglesia como entidad teológica»[53]. De aquí que durante bastante tiempo el IV Evangelio era considerado como un evangelio espiritual, que acentuaba un cierto misticismo intimista e individual, ajeno a una Iglesia jerárquica e institucional[54].

Apoyado en esos datos, Bultmann explica la eclesiología joannea recurriendo al mito gnóstico que habla del Enviado celestial atrayendo hacia sí las chispas preexistentes de la luz, para proyectarlas en las almas de los hombres[55]. E. Sweizer, por su parte, afirmaba que el silencio de Juan sobre la Iglesia intitucional es indicio inequívoco de su oposición a la misma[56]. Llega a decir que el Discípulo amado fue una figura inventada por el autor para desacreditar a los Apóstoles[57]. Algo parecido defiende A. Kragerud para quien aquel discípulo representa la función profético-carismática en la Iglesia, en contraposición con el ministerio de gobierno, encarnado en San Pedro[58].

Estas apreciaciones antieclesiales, sin embargo, son arbitrarias. Pues, como sostiene O. Cullmann[59], San Juan se preocupa de la Iglesia mucho más que los Sinópticos. En efecto, para nuestro hagiógrafo «la comunidad creyente creada por Jesús no desaparece jamás del hori-

47. Cfr. Jn 8, 31.
48. Cfr. Jn 15, 4-9.
49. Cfr. J. L. D'ARAGON, *Le caractère distintif de l'Eglise Johannique*, en *L'Eglise dans la Bible*, Brujas 1962, p. 56.
50. Cfr. E. COTHENET, *Introduction a la Bible. Edition Nouvelle*, París 1977, p. 263.
51. Cfr. Jn 11, 50; 18, 14.
52. Cfr. Jn 3, 29; 10, 10.
53. R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1965, p. 124.
54. Cfr A. FEUILLET, *Le ministère et les ministeres selon le Nouveau Testament*, París 1974, p. 241.
55. Cfr. *Theologie des Neues Testament*, Tubinga 1961, p. 443-445.
56. Cfr. *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich 1959, I, D. 11.
57. Cfr. o. c. p. 100.
58. Cfr. *Der Lieblingsjünsger im Johannesevagelium*, Hamburgo 1956, p. 46 ss.
59. Cfr. *Le milieu johannique*, Neuchâtel-París 1976, p. 29.

zonte»[60]. Como veremos más adelante, en el IV Evangelio encontramos una interesante y original eclesiología, aunque apenas esbozada e insinuada.

4. *El tiempo de la Iglesia*

En primer lugar señalemos que nuestro evangelio se proyecta frecuentemente hacia el futuro, «el tiempo de la Iglesia»[61]. En efecto, Jesucristo se presenta con la mirada puesta en el mañana, cuando ya no esté entre los suyos. Así habla del fruto que un día dará el grano de trigo caído en la tierra, de ese tiempo en el que, desde la Cruz, atraerá a todos hacia El[62]. R. Feuillet considera que las palabras pronunciadas por el Señor durante la última Cena, los «discursos del adios», pueden describirse como una definición de la Iglesia[63]. Así, en su oración sacerdotal, Cristo piensa en los que creerán en El, después de su marcha, por medio de la predicación apostólica[64]. Habla, además, de la necesidad de irse para que les sea enviado el Espíritu Santo, cuya presencia será permanente en la vida de la Iglesia. En efecto, les habla del Consolador, el Espíritu de la Verdad que estará siempre con ellos, les dará testimonio de El[65] y les guiará hacia la Verdad completa[66], enseñándoles y recordándoles cuanto El les había dicho[67]. Como vemos son palabras que miran al tiempo de la Iglesia, caracterizado por esa presencia activa del Espíritu[68].

Otro detalle que muestra el interés de nuestro evangelista por la Iglesia, es la suma importancia que da a los discípulos del Señor. Esa referencia mira, sin duda, a la Iglesia que dichos discípulos, unidos a Cristo, constituyen[69]. Se destaca, en efecto, la vocación de los primeros discípulos, así como las apariciones de Cristo Resucitado a todos ellos. Son relatos en los que las referencias a la Iglesia son mani-

60. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. 3, p. 258.
61. R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1965, p. 129.
62. Cfr. Jn 12, 24. 32.
63. Cfr. *Les grandes lignes de la doctrine du quatrième Evangile*, en *Oú en sont les études bibliques?*, París 1968, p. 177.
64. Cfr. Jn 17, 20.
65. Cfr. Jn 14, 16-17; 15, 26.
66. Cfr. Jn 16, 13.
67. Cfr. Jn 14, 26.
68. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., p. 129. G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1984.
69. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio de San Juan*, Barcelona 1980, t. 3, p. 254.

fiestas. No sólo de manera genérica, sino también con alusiones concretas a su misma organización. Así se da especial relieve a la figura de Simón Bar Jonas, narrando con detalles su llamada, así como el significativo sobrenombre que recibe (*Cefas*), en orden a su función de piedra de fundamento en la futura Iglesia, de acuerdo con lo que San Mateo nos narra al respecto[70]. El último capítulo de nuestro evangelio también se centra sobre los discípulos en el tiempo nuevo, después de la Resurrección. Diferentes alusiones nos recuerdan a la Iglesia incipiente: La pesca milagrosamente abundante, contenida en esa red que no se rompe a pesar de todo, y que simboliza a la Iglesia repleta y unida[71]. La evocación de la Eucaristía en la comida del Señor con los suyos y, sobre todo, la triple confesión de Pedro apunta claramente a la Iglesia. En ese triple mandato que el Señor hace a Pedro tenemos la institución y conferimiento del Primado. El pescador de Galilea queda constituido en el supremo pastor que apacienta y pastorea a los corderos y a las ovejas. En esos verbos griegos βόσκειν-ποιμαίνειν, *bóskein-poimaínein* (apacentar-pastorear) podemos ver una función universal de gobierno que Pedro, y tras de él sus sucesores, han de realizar en toda la Iglesia, tanto en los fieles como en la jerarquía, representados en los corderos (ἀρνία, *arnía*) y en las ovejas (πρόβατα, *próbata*)[72]. Por último, el diálogo sobre el final del Discípulo amado apunta claramente hacia el tiempo de la Iglesia, que entonces se iniciaba.

Todos estos datos permiten ver en el IV Evangelio una cierta estructura inicial de la Iglesia visible[73], una organización de la comunidad primitiva, que incluye una jerarquía y unos fieles: Cefas, los Doce y el resto de los discípulos[74]. San Juan muestra, por tanto, una cierta sensibilidad por el elemento visible de esa comunidad[75], que ha de mostrarse, hacerse ver, unida ante el mundo, como un signo ostensible a fin de que ese mundo crea que Jesús es el enviado del Padre[76].

70. Cfr. Mt 16, 18.
71. Cfr. S. MARROW, *Jn 21. Indagatio in Ecclesiologiam Joanneam*, «Verbum Domini», 45 (1947) 50-51. M. E. BOISMARD, *Le chapitre XXI de Saint Jean*, «Revue Biblique», 54 (1947) 473-501.
72. Cfr. S. A. PANIMOLLE, o. c., p. 243. Cons. Dogm. *Pastor aeternus* del Vaticano I. Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 18.
73. Cfr. E. COTHENET, o. c., p. 266.
74. Cfr. Jn 6, 60. 67.
75. Cfr. S. A. PANIMOLLE, o. c., p. 237.
76. Cfr. Jn 17, 21.

Así, pues, San Juan tiene presente a la Iglesia cuando escribe su obra. Es más, su relato se recrea en su contemplación. En definitiva cuanto Cristo enseñó, y cuanto vivió, se nos presenta en el IV Evangelio como dirigido a «la hora» de Jesús, cuando el Hijo del Hombre sería exaltado. Y a decir verdad, esa hora de Cristo bien puede llamarse la hora de la Iglesia[77]. Es la hora de la muerte gloriosa del Señor[78]: Cuando la Redención se realiza y del costado de Cristo brota sangre y agua[79]. Dato que sólo Juan relata y que ha sido objeto de diferentes interpretaciones. Ya los Padres hablaron del Verbo y el Espíritu, representados en la sangre y el agua que brotó del pecho herido del Señor. Otros prefirieron ver el Bautismo en su doble faceta de agua o de sangre, o también se ha visto la Eucaristía y el Bautismo. San Agustín se inclina por ver en la lanzada el golpe que abre la divina herida por la que, del costado del nuevo Adán, también dormido, surge la Iglesia, la nueva Eva, la nueva Madre de los vivientes[80]. Es una interpretación que tiene sus raíces en el paralelismo que San Pablo establece entre Adán, el hombre viejo, y Jesucristo, el hombre nuevo[81].

5. *Reino de Dios e Iglesia*

Dijimos que nuestro hagiógrafo no usaba apenas las imágenes que en el Nuevo Testamento representan a la Iglesia. Sin embargo, aunque pocas veces, sí que las tiene en cuenta. Además, la doctrina que nos transmite, apoyado en esas imágenes, suele ser muy rica y profunda. Es verdad que el uso de la estadística terminológica es válida en el estudio exegético, pues muestra el interés que un autor tiene por un determinado concepto, por medio del número de veces que lo usa. Sin embargo, esto no es suficiente ya que importa más lo que se dice sobre un concepto, que las veces que ese concepto se enuncia. Así, por ejemplo, aunque el término «Reino de Dios» se emplea menos en el Nuevo que en el Antiguo Testamento, incluso en valores relativos, la doctrina que expone el Señor en los evangelios sobre el

77. Cfr. A. FEUILLET, *L'heure de Jésus et le signe de Cana*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 36 (1960) 5-22.
78. Cfr. Jn 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1.
79. Cfr. Jn 19, 34.
80. Cfr. A. FUEILLET, *Etudes johanniques*, París 1962, p. 7.
81. Cfr. Rm 5, 14.

Reino nos enseña, como en ningún otro libro, cuanto ese Reino significa[82].

Antes de seguir, consideramos conveniente referirnos, brevemente, a la relación que se da entre Reino de Dios e Iglesia. Dejando a un lado las controversias sobre esta cuestión, que ya estudiamos en otro momento[83], recordemos con L. Cerfaux que la Iglesia es el Reino de Dios en trance de realizarse[84]. De hecho la Iglesia sólo se entiende en función del Reino de Dios, que ella debe implantar y difundir. En efecto, la Iglesia «provista de los dones de su fundador y cumpliendo fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibió la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios y la de instaurarlo entre las gentes»[85]. Por ello se puede afirmar que la Iglesia «constituye el gérmen y el principio de ese reino en la tierra»[86]. Por tanto, es en la Iglesia donde el Reino se realiza, aunque de modo incipiente y parcial. Por ello no se da todavía una identificación total entre la Iglesia y el Reino, concebido éste en su fase definitiva de dominio absoluto de Cristo, reconocido por todas las criaturas. Sin embargo, la Iglesia es el centro terrestre desde donde se hace visible la soberanía de Jesucristo[87]. Ella se afana para que esa soberanía de Dios sea reconocida por todos los hombres, y alcancen así su salvación. De ahí que, «entre tanto, mientras va creciendo poco a poco, ella aspira a la consumación de este reino y espera y desea con todas sus fuerzas unirse con su Rey en la gloria»[88].

Aunque pocas veces, también San Juan se refiere al Reino de Dios[89]. Al principio del Apocalipsis nos dice que Cristo ha instituido un Reino para nosotros y se presenta a sí mismo como hermano nuestro y partícipe con nosotros del Reino[90]. Más adelante vuelve a insistir en la institución del Reino en favor de aquellos que reinarán sobre la tierra, siendo ellos mismos dicho Reino[91]. Después, el sépti-

82. Bastaría recordar la frase de Cristo «buscad, pues, el Reino de Dios y todo lo demás se dará por añadidura» (Mt 6, 33) para comprender la importancia suprema de ese Reino, por el que vale la pena entregarlo todo con tal de alcanzarlo (Cfr. Mt 13, 44-46) .
83. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, Pamplona 1982, p. 116-123.
84. Cfr. *Recueil Cerfaux*, Gembloux 1954, t. II, p. 386 ss.
85. Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 5.
86. Ibid.
87. Cfr. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, París 1957, p. 109.
88. Cons. Dogm. *Lumen gentium*, n. 5.
89. El término βασιλεία, *basileía* sólo se utiliza 5 veces en el IV Evangelio y 9 en Ap, mientras que S. Mateo lo usa 55.
90. Cfr. Ap 1, 6. 9.
91. Cfr. Ap 5, 10.

mo ángel proclama la llegada del «Reino de Dios y de Cristo sobre el mundo»[92], dando así motivos de gozo y esperanza a los cristianos de su tiempo, sumidos en graves y penosas persecuciones.

Respecto al IV Evangelio, sólo hay una vez en que se habla expresamente del Reino de Dios: en el diálogo con Nicodemo. Aquel judío, influyente fariseo, comienza su entrevista con el Rabí de Nazaret reconociendo que ninguno puede hacer aquellos prodigios, si Dios no está con él. Jesús le dice entonces que nadie «si no nace de nuevo, puede ver el Reino de Dios»[93], expresión equivalente a entrar en el Reino de Dios[94]. Nicodemo se desconcierta y replica ingenuamente que nadie puede nacer por segunda vez. Jesús insiste aclarando que se trata de un nacimiento «del agua y del Espíritu»[95]. Se estaba refiriendo al Bautismo, la *janua Ecclesiae*, que llamaban los Padres. Es, por tanto, una referencia a la Iglesia, en la que sólo se puede entrar mediante la regenaración espiritual que tiene lugar en el Bautismo.

Hay otro momento en que Cristo alude al Reino de Dios. Es cierto que la expresión concreta no se usa, pero no cabe duda de que se está tratando de ese Reino de Dios. Nos referimos al diálogo con Pilato[96]. En él se habla nada menos que de la índole trascendente y escatológica del Reino de Cristo, que no es de este mundo. Con ello caen por su base esas doctrinas que pretenden hacer de la Iglesia una fuerza temporal y política.

Nuestro evangelista le da una especial relevancia a este momento, como se deduce de la mayor amplitud que dedica al relato, respecto de los Sinópticos[97], así como de la forma literaria empleada, un perfecto «chiasmo», mediante el empleo alternativo de los verbos entrar y salir (εἰσέρχομαι, *eisérjomai* y ἐξέρχομαι, *exérjomai*) referidos a Pilato[98]. Por otra parte, en la misma respuesta de Cristo sobre su realeza el recurso, reiterado, al «chiasmo», así como la concatenación de las frases[99], subrayan con énfasis la importancia de su doctrina, en la que con claridad se indica que ese Reino no es de este mundo. Esta

92. Ap 11, 15. Cfr. Ap 12, 10.
93. Jn 3, 2.
94. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. 1, p. 418.
95. Jn 3, 5.
96. Cfr. Jn 18, 36-37.
97. Mt y Mc le dedican 14 y 15 vv. respectivamente, Lc 17, mientras que Jn le da 29 vv.
98. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, París 1986, p. 90.
99. La traducción literal nos permite ver esa concatenación: «Mi reino no es de este mundo, si de este mundo fuera mi reino... pero mi reino no es de aquí». Por otra parte la idea de que su reino no es de este mundo abre y cierra, en clara inclusión semítica, el el texto en cuestión.

fórmula, «ser de», indica unas veces origen[100], otras significa pertenencia y unión a un determinado grupo[101]. Esto último es lo que nuestro texto indica: los que son del mundo no sólo viven en él, sino que están estrechamente unidos con él. Por eso las palabras de Jesús expresan de modo rotundo que su Reino no se ha originado de las cosas de este mundo, no es terreno ni político. Se trata, por tanto, de la naturaleza trascendente y escatológica del Reino, aunque se encuentre todavía en este mundo. Para confirmar sus palabras, Jesús enuncia una proposición hipotética según la cual, si su Reino fuera terreno, sus soldados habrían venido a defenderlo.

Pilato vuelve a preguntar: «¿Luego tú eres Rey?». El Señor confirma sus palabras y declara de forma decidida su realeza: «Yo soy rey. Para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad; el que es de la verdad escucha mi voz»[102]. Es de notar que en otra ocasión anterior Jesús se había negado a ser proclamado rey por el pueblo[103]. Ahora en cambio, cuando ya no corre el riesgo de que su realeza sea interpretada de forma temporalista y terrena, jugándose además la vida, entonces es cuando se presenta como rey mesiánico. Sus palabras, insistimos, son fundamentales para entender su reinado, la índole de su Iglesia.

Pero volvamos al texto de Jn 18, 37. El «yo» inicial dirije la atención con cierto énfasis hacia el mismo Jesucristo. El doble «para esto» indica la finalidad de su misión. La primera y segunda parte de la respuesta vienen yuxtapuestas, aunque el término «verdad», presente en ambos hemistiquios, le da una cierta concatenación interna. Primero se deja constancia de la realeza de Cristo, y luego se aclara en qué consiste esa realeza: en la aceptación de su palabra[104], de su testimonio sobre la verdad, por parte de los hombres que son de la verdad. Omitimos la cuestión del sentido de la verdad en el IV Evangelio, no porque carezca de interés sino por brevedad[105]. En este pasaje estamos ante una fórmula típica de San Juan. El ser de la verdad equivale a dejarse guiar por la verdad, a vivir según la verdad. Así tenemos el

100. Cfr. Jn 7, 17; 8, 23.
101. Cfr. Jn 10, 16; 1 Jn 2, 19.
102. Jn 18, 37.
103. Cfr. Jn 6, 15.
104. La construcción del verbo «oir» (ἀκούω, *akoúo*) con genitivo, como en nuestro caso, no sólo indica oir sino escuchar, atender, entender.
105. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Libertad del hombre en Ioh 8, 32*, en Varios, *Dios y el hombre*, Pamplona 1985, p. 644-654. *El Evangelio según San Juan*, Pamplona-Badajoz 1996, pp. 255-274.

sentido auténtico de la realeza de Jesucristo, el sentido de su Reino, de su Iglesia. El Señor ha venido al mundo como revelador, como testigo de la verdad. El mismo, que es la verdad, se hace carne para dar a conocer la verdad y para que los hombres, aceptándola mediante la fe en él, alcancen la salvación. Así, pues, los que actúan de acuerdo con la verdad escuhan su voz, creen en él, se someten a su soberanía divina.

6. *Otros símbolos de la Iglesia*

Además de la figura del Reino, tenemos en San Juan otros símbolos eclesiales. En todos ellos hay que destacar la dimensión comunitaria: los componentes de esa comunidad se relacionan con Cristo y también entre ellos mismos. En definitiva, como veremos, es esa estrecha relación unitiva lo que constituye el núcleo medular de la Iglesia, lo que explica y da sentido a la existencia de la Iglesia universal y de las iglesias particulares.

Por tanto, pues, con Schnackenburg, podemos afirmar que «la idea de comunidad de Dios, fundada de nuevo por Jesús, está presente en el EvJn con mayor fuerza de lo que pudiera parecer a primera vista» [106]. Así ocurre con la metáfora del rebaño y su pastor, tan desarrollada en Juan. Es una imágen repetida en el Antiguo Testamento para hablar de las relaciones de Yahwéh con su Pueblo, y que ya al principio del IV Evangelio resuena. En efecto, la autodefinición del Bautista como la voz que clama en el desierto es una clara evocación del Canto de la Consolación, en el que el profeta anuncia la vuelta del destierro hacia la Tierra prometida, atravesando de nuevo el desierto, conducidos no por Moisés sino por el mismo Yahwéh, que como pastor solícito cuida de su rebaño [107].

Pero es más adelante cuando el Señor habla claramente de su rebaño [108]. También entonces tenemos claras resonancias del Antiguo Testamento, esta vez de Ezequiel. En efecto, este profeta del exilio dedica todo un capítulo para hablar de los pastores de Israel [109], que han descuidado su misión de pastoreo, buscando su propio interés en

106. Cfr. o. c., t. 3, p. 263.
107. Cfr. Is 40, 1-11.
108. Cfr. Jn 10, 1-16.
109. Cfr. Ez 34.

lugar del bien de las ovejas. A causa de ello el rebaño es «presa de todas las bestias del campo»[110]. Para remediar tan triste situación, el mismo Yahwéh en persona se erige en pastor de su rebaño, al mismo tiempo que promete un «solo pastor que los apacentará, —y añade— mi siervo David: él las apacentará y será su pastor»[111]. San Juan al referir las palabras de Jesús refleja el lado negativo, la tragedia del rebaño asediado por las fieras, abandonado por los pastores asalariados[112]. Pero también refleja la parte positiva de la profecía al ver en Cristo el cumplimiento de la promesa del buen pastor, que «da su vida por las ovejas»[113], las conoce y es conocido por ellas[114]. En efecto, una y otra vez afirma Jesús: «Yo soy el buen pastor»[115], ese que llama a las ovejas por su nombre y ellas le atienden y le siguen porque conocen su voz[116]. Con ello tenemos «una superación de la profecía que la fe realiza a la vista de su cumplimiento»[117].

En contraposición con ese buen pastor está el ladrón, cuya voz resulta extraña a las ovejas y al que el portero no abre. Todos cuantos han venido antes de Cristo eran ladrones y salteadores. Por eso las ovejas no los escucharon[118]. En cambio, Jesús no sólo entra libremente por la puerta, sino que él mismo es la puerta[119], por la que hay que entrar para obtener la salvación. Además, los ladrones vinieron «para robar, matar y destruir. Yo vine —dice el Señor— para que tengan vida y la tengan en abundancia»[120].

Por último nos habla Jesús de otras ovejas que están fuera del único redil. «A esas también es necesario que las traiga y oirán mi voz y formarán un sólo rebaño, con un solo pastor»[121]. Como vemos son palabras que contienen una rica y profunda eclesiología, fundamentando el dogma de la unidad y unicidad de la Iglesia, así como fundamentan la capitalidad única del guía para ese rebaño. Esta doctrina de un sólo pastor se complementa con la triple confesión de Pedro

110. Ez 34, 5.
111. Ez 34, 23.
112. Cfr. Jn 10, 12-13.
113. Jn 10, 11.
114. Cfr. Jn 10, 14.
115. Jn 10, 11. 14.
116. Cfr. Jn 10, 4.
117. R. SCHNACKENBURG, o. c., t. 3, p. 260.
118. Cfr. Jn 10, 8.
119. Cfr. Jn 10, 9.
120. Jn 10, 10.
121. Jn 10, 16.

que recibe el mandato, tres veces formulado[122], de apacentar y pastorear el rebaño de Cristo, de regir su Iglesia.

Otro símbolo veterotestamentario, asumido por nuestro hagiógrafo, es el de la vid. También aquí se ha intentado explicar su sentido recurriendo a los escritos gnósticos, pero hay que reconocer que en el fondo está el Antiguo Testamento como «el fundamento primero y la fuente principal»[123]. En efecto, tenemos ante todo el poema de Isaías, el canto del amigo, la bella canción de amor por la viña[124]. También Oseas habla de Israel comparándolo con una fecunda y frondosa viña[125]. Jeremías, por su parte, habla de una cepa escogida y plantada por Yahwéh[126], mientras que Ezequiel se refiere al juicio contra la vid y de su plantación en el desierto[127]. Entre otros pasajes, podemos destacar el salmo que narra la historia de Israel, mediante la imagen de una viña trasplantada de Egipto a Israel y que Yahwéh abandona al final[128]. En todos esos textos «se trata de Israel que ha defraudado las expectativas de Dios y sus esfuerzos amorosos»[129].

De ordinario la imagen veterotestamentaria es colectiva, una viña. San Juan, en cambio, usa el símbolo de forma individual y aplicado a Cristo al que los sarmientos, los miembros de la Iglesia, están unidos. De esa forma se acentúa, a nuestro entender, la importancia capital de Cristo y la necesidad de estar estrechamente unidos a él para pertenecer a su Iglesia.

Por otra parte, advierte el Señor que él es la vid verdadera. Se alude con ello a la vid anterior, la no verdadera, la que dio agrazones en lugar de uvas. Se destaca, además, que el Padre es el labrador. Se introduce así la idea, presente en cierto modo en la alegoría del buen pastor[130], de que el Padre es el dueño de la vid y del rebaño. Ese labrador cortará los sarmientos que no den fruto, lo que ocurrirá si no está unidos a la vid.

122. Es conocido el recurso de S. Juan a los números y su sentido simbólico. En el caso del tres se trata de una llamada de atención, mediante cierta insistencia. En el caso de Jn 21, 15 ss. se trata de un punto de vital importancia para la Iglesia.
123. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., t. 3, p. 141.
124. Cfr. Is 5, 1-7.
125. Cfr. Os 10, 1.
126. Cfr. Jr 2, 21.
127. Cfr. Ez 15; 19, 10-14.
128. Cfr. Sal 80, 9-12. 15-17.
129. R. SCHNACKENBURG, o. c., t. 3, p. 261.
130. Cfr. Jn 10, 18.

De nuevo la alegoría joánica muestra variadas y sugerentes irisaciones teológicas. Son palabras que recuerdan la doctrina paulina del Cuerpo místico de Cristo, aunque subrayando con más fuerza la estrecha unión con el Señor, de todo punto necesaria para ser un miembro vivo y fecundo. «Aquí brilla sin sombra alguna la imposibilidad de una visión individualista» [131]. Al mismo tiempo se supone una concorporeidad de los diversos miembros de la Iglesia, animados todos por la misma fuerza vital, la gracia, que nos viene de Jesucristo. Se ilustra con ello la realidad del Pueblo de Dios, la cabeza o la vid, los miembros o los sarmientos. Por tanto, también este símbolo joanneo indica con transparencia la realidad de la Iglesia, unida estrecha y vitalmente con Cristo, el Hijo de Dios [132].

7. *Jesucristo, el Esposo*

La imagen de la Esposa es, sin duda, la más entrañable y expresiva, entre todas las usadas, para designar al Pueblo de Dios, el pueblo elegido de entre los demás [133], objeto de tanto amor y desvelo por parte de Yahwéh, que llega a presentarse como amante hasta el extremo de los celos [134]. Es una imagen usada por los profetas, sobre todo por Oseas y Ezequiel, que con encendidas palabras tratan de los amores de Yahwéh y la virgen de Sión, ingrata hasta el adulterio y la prostitución, encendiendo en el corazón de Dios el terrible drama del más grande amor burlado. Oseas vive, por mandato divino, las traiciones de Guiomar, sintiendo así en su propia carne la gravedad del pecado de Israel, esa esposa que a pesar de todo el esposo no puede olvidar [135]. También Ezequiel narra con tonos realistas, de una crudeza casi hiriente, el amor de Yahwéh y la traición de Israel [136]. Pensemos, además en el Cantar de los cantares, colección de poemas amorosos que los místicos no han dudado en aplicarlos a Dios amante.

Comparando esos pasajes del Antiguo Testamento con los del Nuevo, hay una realidad que nos parece decisiva. El hecho de que la Esposa de la Antigua Alianza fue adúltera y traicionó de contínuo a

131. R. SCHNACKENBURG, o. c., t. 3, p. 261.
132. Cfr. S. A. PANIMOLLE, o. c., p. 224.
133. Cfr. Ex 19, 5-6.
134. Cfr. Ex 20, 5 Dt 4, 24; Sal 79, 5.
135. Cfr. Os 2, 17.
136. Cfr. Ez 16.

Yahwéh. En cambio en el Nuevo Testamento nunca se habla de los pecados de la Esposa, jamás se la recrimina, o se la acusa de adulterio. Al contrario, es ensalzada como el *pléroma*, la plenitud[137], de Cristo que se entregó por ella a fin de purificarla y santificarla, para que aparerezca «santa e inmaculada»[138] ante El. Apoyados en estos textos, proclamamos en la profesión de fe que «creemos en la Iglesia que es una, santa, católica y apostólica».

Es cierto que los que componemos la Iglesia somos pecadores, incluídos los que hacen cabeza. Por eso, sólo refiriéndonos a sus miembros, podemos hablar de las culpas de la Iglesia. En este sentido admite San Agustín[139] que, mientras está en la tierra, también la Iglesia ha de recitar el «dimitte nobis debita nostra». El Vaticano II, en la *Lumen gentium* n.8, nos recuerda que «la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación». En definitiva, al hablar de santidad y al mismo tiempo de purificación, se pone de manifiesto que la Iglesia es un misterio que sólo en Cristo, mediante la fe y la caridad, podemos entrever y amar.

San Juan contempla a la Iglesia como una realidad misteriosa y oculta, divina y humana, que entra a formar parte de las visiones del Apocalipsis, del libro de las Revelación de Jesucristo. Allí nos va mostrando nuestro autor diversos aspectos del Misterio de Cristo, el León de Judá, el único capaz de abrir el libro de los siete sellos. Entre las exhortaciones que el vidente de Patmos pronuncia, hay una que viene a ser la clave para comprender cuanto se nos revela: «El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias»[140]. Aunque sería interesante adentrarnos en las páginas del Apocalipsis y contemplar la grandeza de la Iglesia, no sólo en su fase terrena sino también en la celestial, decidimos no hacerlo dado el carácter limitado de este trabajo[141]. Sí queremos fijarnos en la grandiosa visión de la Mujer vestida de sol, coronada de doce estrellas y con la luna bajo sus pies. Es ver-

137. Cfr. Ef 1, 23.
138. Ef 5, 27.
139. Cfr. *Retract.* 1, 7. PL 32, 593.
140. Ap 2, 7. 11. 17, etc.
141. Nos remitimos a los diversos estudios sobre el tema, aunque destacamos el de A. Feuillet, *Le temps de l'Eglise d'apres le Quatrièmme Evangile et l'Apocalypse*, «La Maison Dieu», 65 (1969) 60-79. L. Cerfaux, *L'Eglise dans l'Apocalypse*, en *Aux origines de l'Eglise*, Brujas 1965. L. Alonso Martín, *Cristianos-Iglesia en el Apocalipsis de San Juan*, Pamplona 1973 (pro manuscrito).

dad que allí no se habla de la Esposa[142]. Pero indirectamente creemos que sí, pues esa Mujer está para dar a luz, siendo por ello Esposa y Madre.

Admitimos el sentido mariológico que ve en esta visión a la Virgen María, invicta ante el Dragón, lo mismo que la Mujer del Protoevangelio[143]. No obstante, también está clara la referencia eclesiológica insinuada por las doce estrellas, símbolo del pueblo de Israel, según el sueño de José[144]. Esta ambivalencia del símbolo, que abarca tanto a María como a la Iglesia, está presente en los escritos joanneos siempre que nuestra Señora aparece en el IV Evangelio. Hay para San Juan una íntima conexión entre la Virgen y la Iglesia, fundamentada en la íntima relación con Cristo Redentor y la reconocida función soteriológica de ambas[145]. Por ello la figura de María es otra de las referencias, velada si se quiere, de San Juan a la Iglesia. En efecto, en Caná María suscita el primero de los signos, que ocasiona la fe de los discípulos quienes, al ver la gloria de Cristo, creen en El[146]. En ese momento podemos decir con Pablo VI que se ponía en marcha la Iglesia[147].

Por otro lado el prodigio realizado con el agua de las purificaciones judías, convertida en vino del banquete, simboliza los bienes mesiánicos, tantas veces anunciados con el símbolo de un gran banquete[148], y evoca tres Sacramentos fundamentales: el Bautismo, la Penitencia y la Eucaristía[149]. También en el Calvario la escena de María y el Discípulo amado, de pie junto a la Cruz, es interpretada hoy en sentido eclesiológico. En efecto, es entonces cuando María es constituida en Madre de la Iglesia[150].

Hay otro momento en el Apocalipsis en que se nos habla implicitamente de la Esposa, al referirnos cómo el vidente rebosa de gozo

142. Cfr. Ap 12.
143. Cfr. Gn 3, 16.
144. Cfr. Gn 37, 9.
145. Cfr. A. FEUILLET, *Etudes johanniques*, París 1962, p. 31.
146. Cfr. Jn 2, 11.
147. Cfr. Exh. Apost. *Marialis cultus*, n. 18.
148. Cfr. Is 25, 6; Mt 8, 11; Jn 6, 51. 54.
149. Cfr. O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Evangile Johannique*, París 1951, p. 36-40. A. GARCÍA-MORENO, *Teología sacramentaria en el IV evangelio*, , «Salmanticensis», 42 (1995) 5-26; *El sacramento de la Penitencia en el IV Evangelio*, «Scripta Theologica», 28 (1196) 41-74. Ver *infra* en p. 317 ss.; 441 ss.
150. Cfr. I. DE LA POTTERIE, o. c., p. 144-166.

porque han llegado las bodas del Cordero [151]. Por esto la Esposa se engalana, vistiéndose con lino de una blanco deslumbrante. El motivo de la preparación de la Esposa para la fiesta nupcial, embellecida como nunca, se repetirá más adelante [152], cuando la Ciudad Santa descienda de lo alto, radiante y hermosa como una novia ataviada para el Esposo. Entonces uno de los siete ángeles conduce a Juan hasta lo alto de un monte, para que contemple desde allí, extasiado, la Ciudad Santa, la Esposa que resplandece enjoyada con las más variadas y exóticas piedras preciosas [153]. Ante tan deslumbrante espectáculo, el vidente exclama: «Dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero» [154]. Por último, en la gran revelación que nos hace ver a Jesucristo, lozano como el Pimpollo de David y luminoso como la Estrella de la mañana, el Espíritu y la Esposa exclaman, anhelantes, suplicando al Esposo, lacónica pero intensamente: «¡Ven!» [155]. A través de todas estas descripciones bien podemos comprender la gran admiración de San Juan por la Iglesia y el profundo ardor con que la servía y la amaba.

Con respecto al Evangelio, ya en la semana inaugural [156] recordemos algunos detalles, ya estudiados, que nos permiten vislumbrar el símbolo de la Esposa. En primer lugar está el pasaje en que se habla de que hay uno que está antes que el Bautista, al que no es digno de desatarle las sandalias [157]. En estos datos tenemos una referencia implícita a la ley del levirato, según la cual había una jerarquía respecto de los candidatos a la esposa, teniendo la preferencia el pariente más cercano. Por otra parte cuando el candidato preferente hacía dejación de sus derechos, era desposeído de su sandalia, en un gesto simbólico de despojo, altamente expresivo [158]. Según esto, el Bautista está afirmando que él no puede desposeer del derecho a la Esposa que sólo Cristo tiene, pues sólo El es el verdadero Esposo, aquel de quien el Antiguo Testamento tantas veces habló refiriéndose, como vimos, al mismo Yahwéh.

151. Cfr. Ap 19, 9.
152. Cfr. Ap 21, 2. 9.
153. Cfr. Ap 21, 1-21.
154. Ap 19, 9. Es la frase que el sacerdote recita, antes de la Comunión, cuando presenta la Sagrada Forma a los fieles. Es una pena que ni el texto litúrgico latino, ni el castellano, hayan recogido el matiz nupcial de la invitación. En efecto, ambos textos hablan de la Cena del Cordero («coenam Agni») o de la «Cena del Señor».
155. Ap 22, 17.
156. Cfr. Jn 1, 11-2, 11. A. GARCÍA-MORENO, *Evocación de la Iglesia-Sacramento en el Evangelio de S. Juan*, en Varios, *Sacramento de la Iglesia y Sacramentos*, Pamplona 1983, p. 117-120. Ver *supra* en p. 87 ss.
157. Cfr. Jn 1, 27. 30.
158. Cfr. Dt 25, 10; Rt 4, 7.

Idéntica idea se repite más adelante[159]. Entonces el Bautista evoca las ceremonias nupciales, en las que tenía un papel destacado el amigo del esposo[160], permaneciendo cerca de los recien casados, para ayudarles en lo necesitaran, así como para ser testigo de la felicidad de los novios. El Precursor de Cristo acude a esta costumbre para dejar claro que él, a pesar de la veneración de que era objeto y estar rodeado de muchos discípulos, no era el Mesías, no era el Esposo. Sólo éste puede tener a su lado a la Esposa.

También en Caná los autores ven insinuada la presencia del nuevo Esposo, ese que a diferencia de los demás ha guardado el mejor vino para el final. «A favor de esta idea se pueden invocar textos de la literatura sapiencial, de Filón (que da al *Logos* el título de «escanciador de vino» y de «presidente de la mesa») y de algunos Padres de la Iglesia»[161]. Ya San Agustín veía en este momento una referencia clara a la Iglesia, la Esposa redimida con la sangre de Cristo, enriquecida con el Espíritu Santo, enjoyada por tanto como ninguna otra novia[162]. Por su parte, Sto. Tomás de Aquino afirma que en las bodas de Caná tenemos referidos los desposorios místicos de Cristo con la Iglesia[163]. Esta insistencia en el símbolo esponsalicio sirve para destacar la unión de Cristo y de la Iglesia, que para San Juan son «dos dimensiones esenciales, no ya separadas o meramente yuxtapuestas, sino ligadas la una a la otra, en continuidad vital y recíproca»[164]. En realidad la vida de Cristo es una anticipación de la vida de la Iglesia, que salva a los hombres por medio de la palabra y de los Sacramentos, instituídos por Cristo para la santificación y redención del hombre[165].

Digamos, por último, que esa unidad íntima con Cristo que constituye a la Iglesia, no la encierra en sí misma. Esa unión con Jesucristo es la dimensión vertical, que se complementa con la horizontal, la constituida por el amor múto. Por esto exhorta Jesús a sus discípulos a que se amen mutuamente y permanezcan unidos[166]. Esa unidad, por tanto, nacida del amor predicado por Cristo, es la característica de la nueva era, que con la Iglesia comienza.

159. Cfr. Jn 3, 29.
160. Cfr. Jc 14, 11. 20.
161. R. SCHNACKENBURG, o. c., t. I, p. 379.
162. Cfr. *Tract. in Iohan. Evangelium*, 8, 3-5.
163. Cfr. *Lectura in Iohan. Evangelium*, in loc.
164. P. M. DE LA CROIX, *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan*, Madrid 1966, p. 508.
165. Cfr. A. FUEILLET, *Etudes johanniques*, París 1962, p. 7.
166. Cfr. Cfr. S. A. PANIMOLLE, o. c., p. 233.

CAPÍTULO V

ASPECTOS ECLESIOLÓGICOS

1. *Las comunidades joanneas*

A partir de la *Formsgeschichte* se ha venido hablando de la posible intervención mitificadora de las comunidades cristianas primitivas en la redacción de los evangelios, tanto de los Sinópticos como del IV Evangelio. En éste de modo más insistente, ya que en ningún otro escrito evangélico aparece tan grandiosa la figura de Jesucristo. Por considerar que el tema del Jesús histórico ha sido sobradamente estudiado, dejamos a un lado dicha cuestión[1]. Sí sostenemos que si en algún escrito se conjugan perfectamente fe e historia, teología y realidad, es precisamente en el IV Evangelio[2].

En este escrito joanneo hay otro dato que propicia la presunta intervención redaccional de varias manos. En su texto mismo, a veces poco lógico según algunos, hay detalles que parecen exigir una colocación diversa de ciertos versículos, e incluso pasajes enteros. Por ello se han ensayado distintos arreglos, que a decir verdad no han sido convincentes ni duraderos. Así, pues, la sucesión de distintas hipótesis, a veces contradictorias, es prueba de la escasa fiabilidad de las mismas. Por todo ello, con otros autores, aceptamos el texto tal como nos ha llegado desde muy antiguo[3], aunque sin rechazar por principio un análisis diacrónico cuando lo estimemos oportuno.

En cuanto a las comunidades joánicas, es cierto que en todos los evangelios subyacen diferentes grupos de cristianos, latentes o reflejados en los distintos problemas que se tratan. Es un dato que permite aventurar una cierta participación de dichos grupos, o comunidades,

1. Cfr. J. M. CASCIARO, *El acceso a Jesús y la historicidad de los Evangelios. Balance de veinticinco años de investigación*, «Scripta Theologica», 12 (1980) 907-941.
2. Cfr. G. SEGALLA, *Storia e simbolo in Giovanni*, «Parole di vita», 29 (1984) 355.
3. Cfr. E. R. BROWN, *El evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 27.

en la redacción de esos escritos. Creo que eso resulta admisible, pero explicado de modo distinto a como se ha venido haciendo. Es decir, la participación de esas comunidades en la redacción sería pasiva, no activa. Esto es, los autores al escribir lo hacían para determinados grupos de cristianos, con sus propios problemas e inquietudes, reflejados en los escritos de los hagiógrafos que, en definitiva, escribían para ellos. Por eso se puede hablar de una intervención pasiva, en cuanto que están presentes en la preocupación pastoral del autor, pero no activa puesto que no intervienen directamente en la redacción.

En el caso de San Juan la presencia de esa comunidades se da como segura. Entendiendo su intervención en la redacción del texto como hemos dicho, esa presencia nos sirve para ver reflejadas en el IV Evangelio las diversas iglesias locales, a las que Juan escribe. No olvidamos que el problema de la autenticidad joannea sigue abierto. Tampoco es el momento de entrar en ello. Por el interés que reviste para nuestro estudio actual, recordemos que las soluciones aportadas[4] se fijan de ordinario en diferentes etapas redaccionales, en las que intervienen, además del Apóstol Juan en la etapa inicial, otros discípulos suyos en las supuestas redacciones sucesivas, pertenecientes a distintas comunidades joanneas, hasta llegar al texto que actualmente tenemos.

Muchos aceptan la influencia del anciano Apóstol Juan[5] que, en definitiva, fue el que proporcionó, mediante su predicación, cuanto en el IV Evangelio se contiene. No obstante, pensamos que es más lógico, y acorde con la tradición, una participación pasiva. Nos parece más verosimil que el Apóstol Juan predicara el mensaje evangélico, a lo largo de su vida, ante diversas comunidades, y que al final pusiera todo aquello por escrito, personalmente, o por medio de algún discípulo que le hiciera de amanuense, como en el caso de San Pedro y San Pablo[6].

Ahora bien, las diversas etapas de su predicación pudieron desarrollarse antes las diferentes comunidades entre las que San Juan vivió

4. Cfr. F. M. BRAUN, *Jean le theologien*, París 1959, t. 1, p. 25. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, New York 1966, t. 1, p. C-CI. *La comunidad del dicípulo amado*, Barcelona 1984. M. E. BOISMARD-A. LAMOUILLE, *L'Evangile de Jean*, París 1977, p. 10 ss. E. COTHENET, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Barcelona 1983, v. 2, p. 285 ss., 657. S. A. PANIMOLLE, *L'evagelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del quarto vangelo*, Roma 1985, p. 585 ss.

5. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, en Varios, *Le ministère et les ministeres selon le Nouveau Testament*, París 1974, p. 241.

6. Cfr. Rm 16, 22; 1 P 5, 12.

y ejerció su ministerio. Así tendríamos, en primer lugar, la comunidad judía de Jerusalén. La predicación a estos judeo-cristianos constituiría el primer núcleo de su predicación, en la que se destaca el interés por el Templo y por las fiestas judías que en la Ciudad Santa se celebraban[7]. Este sería el gran bloque inicial, que otros autores engloban en el primer texto redactado.

Dentro de la etapa en que Juan vivió en Palestina, habría que poner la predicación a grupos procedentes de Galilea. A ellos les hablaría, especialmente, del paso de Jesucristo por la región norteña[8], de Cáná y de la conversión del agua en vino, o de la curación del hijo del funcionario real. Predicaría, además, sobre cuanto ocurrió en Cafarnaún y sus alrededores, de la doctrina expuesta en aquella importante sinagoga de la ciudad aduanera. También les hablaría de cuanto se relacionaba con el ministerio del Señor en el lago, de aquellos entrañables momentos de la primavera galilea tan llena de luz y de colorido. Aquí habría que resaltar el milagro de la multiplicación de los panes y los peces, así como los discursos sobre el Pan de vida. También era el marco apropiado para recordar la última pesca milagrosa y el diálogo con Pedro, que el discípulo amado presenciaba en silencio, aunque sin perderse nada de cuanto el Señor decía[9].

Un bloque textual bastante característico es el que correspondería a la predicación de Juan en Samaría. El Hijo del trueno que, según los sinópticos, habría enviado fuego de lo alto contra los samaritanos que impidieron al Señor que pasara por su aldea, sería luego el que les predicara el Evangelio[10]. El Señor le había recriminado su mal entendido celo y él había comprendido, finalmente, que nunca se puede cerrar el corazón a nadie[11], aunque fueran samaritanos, tan despreciados por los judíos a causa de su actitud sincretista y religiosidad mixtificada. San Juan les recordaría la comprensión y afecto que Jesucristo sentía hacia los samaritanos, con lo que convivió unos días después del entrañable encuentro con la samaritana, cuyo relato tanto significado teológico tiene[12].

7. Cfr. Cfr. Jn 2, 13-25; 5, 1-47; 7, 1-10, 21; 10, 22-11, 54; 11, 55-20, 31.
8. Cfr. Jn 2, 1-11; 4, 43; 6, 1-7, 13; 21, 1-25.
9. P. BENOIT recuerda la diferencia que establecía Lagrange en sus clases entre S. Pedro y S. Juan. Aquel intervenía y hablaba de contínuo. Juan, por el contrario, escuchaba en silencio. Cfr. «New Testament Studies», 91 (1963) 206-207. A. Feuillet, *Les grandes lignes du quatrième Evangile*, en *Oú en sont les etudes bibliques*, París 1968, p. 173.
10. Cfr. Hch 8, 14-17.
11. Cfr. Lc 9, 51-54.
12. Cfr. Jn 4, 5-42.

Otro grupo que podemos destacar entre los oyentes de la predicación de San Juan evangelista, es el los discípulos de San Juan Bautista, aquellos que se empeñaban en seguir formando un grupo aparte, fieles a su maestro el hijo de Zacarías. Algunos autores han hablado de una polémica antibaptista en el IV Evangelio [13]. Es demasiado decir, según nuestra opinión. Sin embargo, es cierto que en más de una ocasión el evangelista trata de dejar bien patente la secundariedad del Bautista respecto de Cristo [14].

Más tarde el Discípulo amado llegó hasta las nuevas comunidades helenistas. Otras perícopas se irían añadiendo a las ya existentes, en las que se recordaba cómo los judíos pensaron que Jesús marcharía a predicar a los griegos [15], o como antes de la última Pascua algunos griegos se acercaron a Felipe y Andrés, para que estos los condujeran hasta el Señor [16]. Otro indicio de esas comunidades no judías podríamos verlo en ese detalle, sólo transmitido por Juan, referente al triple idioma en que estaba escrito el título de la Cruz de Cristo [17], proclamando la causa de su muerte y, al mismo tiempo, la realeza universal de Jesucristo [18].

Juan se nos muestra abierto a todos los hombres con los que convivió durante su prolongada vida. El sabía que era necesario traer al redil de Cristo a esas otras ovejas, también suyas, pero que estaban dispersas [19]. Juan miraba siempre hacia el horizonte, hasta más allá de las comunidades locales, y vislumbraba una Iglesia «compuesta de judíos y paganos» [20], aunque todavía dispersa y que era preciso reunir. Este tema de la reunificación del pueblo disperso, tan querido y repetido en los antiguos profetas [21], está muy presente en el IV Evangelio. En efecto, cuando Caifás decide la muerte del Señor, considerando que era conveniente para salvar al pueblo, el hagiógrafo explica que como era Sumo Pontífice profetizó sobre el valor redentivo de la

13. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Das vierte Evangelium und die Johannesjünger*, «Historische Jahrbuch», 77 (1958) 21-38.
14. Cfr. Jn 1, 8. 15; 3, 26-29; etc.
15. Cfr. Jn 7, 36.
16. Cfr. Jn 12, 23.
17. Cfr. Jn 19, 20.
18. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, París 1986, p. 132-135.
19. Cfr. Jn 10, 16.
20. R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1965, p. 130.
21. Cfr. Is 11, 12; Jr 29, 4. 10; 31, 3. 8. 10; Ez 34, 11-14.

muerte de Cristo, pero «no sólo por la nación, sino para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos»[22].

Más adelante, es Jesús mismo el que predice su muerte diciendo: «Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí»[23]. De esa forma los más profundos anhelos de los profetas se cumplían, y aquellos que tantas veces habían sido expulsados y desterrados, retornarían de nuevo, desde los lugares más remotos, para congregarse en torno a Cristo y formar así el Nuevo Israel, esa Iglesia cuya estrecha unidad con Jesucristo, así como la unicidad de todos sus componentes, tan querida y fundamental es para nuestro evangelista[24].

2. *La unión con Cristo, fundamento de la Iglesia*

Todos los autores coinciden en que el IV Evangelio es eminentemente cristológico. Desde el Prólogo hasta el último capítulo, Jesucristo ocupa el centro de la narración. En efecto, ya en la semana inaugural, los hechos sirven para presentar de forma progresiva la figura de Jesucristo bajo diversos títulos[25] que, desde otros tantos ángulos, van iluminando los perfiles divino-humanos de la imagen de Jesucristo. Aparte de esto, vemos como en Caná también el Señor es el centro de atención, mientras que los demás personajes, incluídos los discípulos[26] y la misma Virgen María[27], ocupan un lugar secundario. De un modo u otro, el evangelista tiene su mirada siempre puesta en Jesús. Esta es una de las razones que se aducen para explicar por qué el hagiógrafo no habla tan expresamente como otros autores acerca de la Iglesia. Lo que le importa, ante todo, es Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, que el Padre ha enviado[28].

22. Jn 11, 52. Cfr. I. DE LA POTTERIE, o. c., p. 29-30.
23. Jn 12, 32.
24. A este respecto dice Cothenet que «no es, por tanto, posible atribuir los escritos joanneos a conventículos más o menos teñidos de gnosticismo y marginales a la gran Iglesia» (o. c., p. 352).
25. Estos son los títulos: Cordero de Dios (1, 29. 36), Hijo de Dios (1, 34. 49), Rabbí (1, 38), Mesías (1, 41), Hijo de José (1, 45), Rey de Israel (1, 49) e Hijo del Hombre (1, 51). Si se acepta en el 1, 34 la variante «el Elegido», éste sería otro título.
26. Es curioso ver cómo se les llama continuamente «sus discípulos», literalmente «los discípulos de él», μαθηταὶ ἀυτοῦ, *mathetaì autoũ* (Cfr. Jn 2, 17; 3, 22; 4, 2; 6, 8; etc.).
27. También aquí se resalta la figura del Señor al no llamar a nuestra Señora por su nombre, María. Para Juan ella es la «Madre de Jesús» (Cfr. Jn 2, 3) o «su madre», literalmente «la madre de él», μήτηρ αυτοῦ, *méter autoũ*.
28. Cfr. A. FEUILLET, *Etudes johanniques*, París 1962, p. 7.

Eso es, por tanto, lo que se intenta, hablar de cuanto Jesucristo hizo y enseñó. Y fueron tantas cosas, nos dice al final de su escrito, que es imposible referirlo todo, pues no habría espacio en el mundo para contener los libros que se podrían escribir[29]. Ya antes ha explicado San Juan que otros muchos signos hizo Jesús en presencia de sus discípulos «que no han sido escritos. Estos, sin embargo, han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre»[30]. Esta es la finalidad que Juan persigue: suscitar la fe en Cristo Jesús. Fe que se manifiesta en una adhesión personal, generosa y absoluta. Así, pues, no se trata de creer a Cristo, sino de creer en El. Sólo de esa forma podrá el hombre alcanzar la vida[31], ese vivir casi divino, muy unido a Jesucristo.

Esta unión con Cristo la tiene muy presente nuestro hagiógrafo que, lo mismo que San Pablo, también habla de la κοινωνία, *koinonía*[32], aunque sólo en la primera carta[33]. Este término es un substantivo abstracto que deriva de κιονόω, *koinoo* y κοινωνέω, *koinoneo*[34]. Indica la participación de dos o más personas en algo que les une estrechamente, originándose así una relación mútua. Denota especialmente una comunidad de vida. Por ello, en el lenguaje pagano, se usaba sobre todo para hablar de la íntima unión que se da en el matrimonio, donde tenemos el vínculo que existe entre dos personas, resaltando sobre todo el aspecto espiritual. El término κοινωνία, *koinonía*, se usaba también al referirse la unión que se derivaba en los sacrificios a los ídolos, entre los que ofrecían un sacrificio y los dioses a los que se sacrificaba la víctima. Es curioso observar que San Pablo evita usar dicho término cuando habla de los sacrificios paganos, reservando su uso para referirlo exclusivamente a la Eucaristía[35]. Con ello evita que se puedan identificar ambas uniones. Quizás por eso San Juan usa sólo cuatro veces el término κοινωνία, *koinonía*. Dos

29. Esta atrevida hipérbole la hace suya Brown en su comentario al IV Evangelio para justificar sus escritos sobre San Juan, cuya doctrina es verdaderamente inagotable. Cualquier estudioso de este ancho campo puede decir lo mismo.
30. Jn 20, 30-31.
31. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1965, p. 133.
32. Estadísticamente este es el uso de este vocablo en el NT: 1 vez en Hch, 1 en Rm, 3 en la 1 Co, 4 en la 2 Co, 1 en Ga, 3 en Fl, 1 en Flm, 1 en Hb, y 4 en la 1 Jn. Cfr. M. Guerra Gómez, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 197.
33. Cfr. 1 Jn 1, 3. 6-7.
34. Cfr. F. HANK, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1969, t. 5, p. 695.
35. Cfr. 1 Co 10, 16 ss.

para hablar de la unión de los cristianos con el Padre y el Hijo[36], y otras dos para referirse a la comunión de los cristianos con Juan y entre ellos mismos[37]. Son pasajes de gran importancia doctrinal en los que se resalta con claridad la necesidad primordial de estar unidos con Dios, y al mismo tiempo se subraya, por dos veces también y con la misma fuerza, la exigencia de la común unión de los cristianos entre sí.

Trasladando esta realidad al tema de la Iglesia universal e iglesias locales, destacamos que, según estos pasajes, la Iglesia se constituye por la relación directa con Dios al que ha de estar estrechamente unida. Por otro lado se precisa ineludiblemente la comunión de las iglesias locales entre sí. De ese modo se forma la gran familia de Dios, hijos suyos y hermanos todos, distintos pero iguales. Esta idea de igualdad y diversidad la vemos en la segunda carta de Juan, dirigida a Electa[38], nombre de una iglesia local, que a su vez envía saludos de los hijos de otra iglesia local[39], llamada además con mismo nombre de Electa[40]. El término ἐκλεκτός, *eklektós* se aplica también a Jesucristo[41], evocando con ello uno de los poemas del Siervo al que Yahwéh llama «mi elegido en quien se complace mi alma»[42]. De esa forma, al darles el mismo título, se insinúa la identificación y unidad de las iglesias locales entre ellas y de la Iglesia universal con Cristo. Juan quiere que esa unidad se realice. Por eso les anuncia el mensaje, para que creyendo una misma verdad estén unidos a él que, a su vez, está unido con Dios[43]. Sólo así caminaremos en la luz, les dice, y estaremos unidos unos con otros y con El, que es la Luz[44].

De todas formas, la unión con Cristo la presenta más frecuentemente con otro vocablo. Nos referimos al verbo μένειν, *ménein*. En efecto, nuestro hagiógrafo lo utiliza una y otra vez, mucho más que cualquier otro autor neotestamentario[45]. El significado fundamental de este verbo es permanecer, estar en. Se puede tomar en sentido físi-

36. Cfr. Jn 1, 3. 6.
37. Cfr. 1 Jn 1, 3. 7.
38. Cfr. 2 Jn 1, 13.
39. Es uno de los pasajes en los que la Iglesia es presentada como madre. Realidad que el lenguaje cristiano recoge al hablar de nuestra Santa Madre la Iglesia.
40. 2 Jn 13.
41. Cfr. Jn 1, 34.
42. Cfr. Is 42, 1.
43. Cfr. 1 Jn 1, 3.
44. Cfr. 1 Jn 1, 6-7.
45. En Mt el verbo μένειν, *ménein* aparece 3 veces, 2 en Mc, 7 en Lc, 40 en Jn, 13 en Hch, 1 en Rm, 8 en 1 Co, 3 en 2 Co, 1 en Fl, 1 en 1 Tm, 3 en 2 Tm, 6 en Hb, 2 en 1 P, 27 en 1 Jn, y 1 en Ap. Cfr. M. GUERRA GÓMEZ, o. c., p. 203.

co, estar uno en un lugar o permanecer estable algo[46], o en sentido moral, permanecer en un determinado estado de ánimo[47] o bien el de permanecer unido a alguien, estar en él. Este último sentido es el más interesante en el tema que nos ocupa, puesto que subraya la unión espiritual y profunda que San Juan quiere expresar al aplicarlo a las relaciones de los creyentes con Jesucristo. Este sentido está fundamentado y aclarado por la inmanencia recíproca que se da entre el Padre y el Hijo[48].

Nos parece sumamente importante, por otro lado, hacer notar que sólo San Juan usa el verbo μένειν, *ménein* en este sentido moral de permanecer en alguien, estar en alguien[49]. En efecto, en ese sentido lo aplica a la unión de Cristo con el Padre, que permaneciendo en El realiza sus obras[50]. Esta unión divina, aunque de forma diversa, es participada por el creyente en Cristo, con el que se une por la fe. Esta fe se expresa también con el verbo μένειν, *ménein*, al hablar de permanecer en sus palabras[51]. Dios mismo permanece en quien cree en Cristo y cumple su voluntad[52]. Hay que tener en cuenta que esa unión es recíproca, es comunión. Por eso el Señor nos exhorta a que permanezcamos en El para que demos fruto[53]. De ese modo el que cumple los mandamientos permanece en Dios[54], lo mismo que el que confiese que Jesús es el Hijo de Dios[55] y el que permanezca en su amor[56].

Por lo que hemos visto, observamos que en la doctrina joannea palpita una fuerza centrípeta que lo impulsa todo hacia el centro, hacia Cristo, hacia la unión con El. Pero al mismo tiempo dicha unión produce una fuerza difusiva, una corriente centrífuga que tiende a salir de sí y extenderse hacia los demás. Eso explica que la cristología del IV Evangelio sea a la vez eclesiológica. En efecto, los principales títulos cristológicos contemplan siempre a Jesús en relación con la Iglesia. Pensemos, por ejemplo, en el título del Esposo, el del Buen Pastor, o el de la Vid verdadera.

46. Cfr. Jn 1, 38-39; 2, 12; 6, 67; 9, 41.
47. Cfr. Jn 8, 7. 31; 15, 9.
48. Cfr. G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1985, p. 46.
49. Cfr. Varios, *Concordancias de la Biblia*, Bilbao 1975, p. 461.
50. Cfr. Jn 14, 10.
51. Cfr. Jn 15, 7; 1 Jn 2, 14.
52. Cfr. Jn 4, 15; 1 Jn 4, 12-16.
53. Cfr. Jn 15, 5.
54. Cfr. 1 Jn 3, 24.
55. Cfr. 1 Jn 4, 15.
56. Cfr. 1 Jn 4, 12.

Incluso aquellos títulos que aparentemente se centran en Cristo sin más, si los estudiamos con detención veremos sus implicaciones eclesiales. Así, por ejemplo, ocurre con el Hijo del Hombre. Es una figura tomada del profeta Daniel[57], que para muchos representa además al Pueblo de Israel[58]. También el título de Hijo de Dios tiene una implicación eclesiológica, en cuanto que es la filiación divina de Cristo la que fundamenta la de los creyentes que forman la Iglesia, los hijos de Dios en el Nuevo Israel[59], al igual que los del Antiguo Testamento[60]. También el título de Cordero de Dios tiene, a nuestro entender, relación con la Iglesia. Tanto si se explica desde el Exodo[61] (cordero pascual), como si se contempla desde los cantos del Siervo[62] (víctima propiciatoria), siempre hay una alusión a la sangre del Cordero, gracias a la cual el Pueblo, la Iglesia, alcanza la liberación y la redención de los pecados.

Liberación y redención, la salvación en definitiva[63]. Eso es lo que el Verbo de Dios hecho carne ha venido a realizar, para eso el Hijo de Dios ha sido enviado por el Padre, «para que el mundo se salve por él»[64]. Todo cuanto hizo Jesucristo, todas sus obras (ἔργα, *erga*)[65] tienden a la obra principal, la que resume y perfecciona las demás obras, la obra de la Redención, cuya inmediata consecuencia es la fundación de la Iglesia[66]. Por tanto, el IV Evangelio es eclesiológico en cuanto que Cristo nos ofrece su gracia por medio de la Iglesia, o lo que es lo mismo, en la medida en que Cristo se prolonga en su Iglesia. Por ello Cristo e Iglesia son para San Juan «dos dimensiones esenciales, no ya separadas o meramente yuxtapuestas, sino ligadas la una a la otra, en continuidad vital y recíproca»[67]. En realidad la vida

57. Cfr. Dn 7, 13-14.
58. Cfr. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1967, p. 1214.
59. Cfr. K. HACKER, citado por R. SCHNACKENBURG, *El evangelio de San Juan*, Barcelona 1980, t. 3, p. 262.
60. Cfr. Dt 14, 1; Os 2, 1.
61. Cfr. Ex 12, 21-28.
62. Cfr. Is 53, 7.
63. Recordemos que «la gracia de Cristo es siempre a la vez liberación y divinización. Son dos aspectos inseparables de la misma realidad salvífica. Insistir en la liberación con menoscabo de la divinización lleva consigo el riesgo de minimizar la redención de Jesucristo... ». V. M. Capdevila i Montaner, *Liberación y divinización del hombre. Teología de la gracia*, Salamanca 1984, v. 1, p. 11.
64. Jn 3, 17.
65. Cfr. Jn 5, 20-36; 6, 38; 7, 3; 9, 3 s.; 10, 25. 32. 37 s.; 14, 10 s.; 15, 24 s.
66. Cfr. A. FEUILLET, *Le temps de l'Eglise d'apres le Quatrièmme Evangile et l'Apocalypse*, «La Maison Dieu», 65 (1969) 60-79.
67. P. M. DE LA CROIX, *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan*, Madrid 1966, p. 508.

de Cristo es una anticipación de la vida de la Iglesia, que salvará a los hombres por medio de la Palabra y de los Sacramentos, instituídos por Cristo como medios eficaces para la santificación de los hombres, para su salvación[68].

Esa unidad íntima con Cristo que constituye a la Iglesia no se cierra en sí misma. Al contrario, como Cristo ha sido enviado por el Padre a un rincón de la Tierra en un determinado periodo de tiempo, así la Iglesia es enviada por Cristo a todo el mundo para que permanezca hasta la consumación de los siglos. Esa unión con Cristo que la fundamenta es la dimensión vertical de la Iglesia. Pero esa dimensión no basta. Hace falta la otra dimensión, la horizontal. Por esto Jesús exhorta a sus discípulos a que tengan fe en El y le amen, pero al mismo tiempo les dice también, con la misma fuerza si cabe, que han de amarse los unos a los otros y permanecer unidos[69], estrechamente vinculados mediante el amor mútuo[70]. Esa unidad en el amor a Cristo y a los hermanos es la característica de la nueva era, que con la Iglesia se inaugura. Mediante la caridad se sostiene en pie la Iglesia y se acrecienta.

En efecto, esa unidad es participación de la que se da entre el Padre y el Hijo, y por eso mismo es también reflejo suyo[71]. De ahí que Jesucristo insista, una y otra vez, en la necesidad del amor fraterno, en la importancia de su «mandamiento nuevo», mandato definitorio pues en el amor mútuo será conocidos sus discípulos[72]. Si los discípulos se aman, si las diferentes comunidades de creyentes, las diversas iglesias locales, permanecen unidas, entonces se vislumbrará con claridad la unión de los cristianos, el signo definitivo para persuadir a los hombres de que Jesús es el enviado del Padre[73] y crean en El. De aquí que, también según San Juan, la Iglesia no puede ser una entidad meramente espiritual, carismática e intimista, algo que sólo esté latente en el interior de las conciencias y encerrada en sí misma. Todo lo contrario, la Iglesia ha de ser misionera, testimonial, bien visible[74], compacta en sí misma y fuertemente unida a Jesucristo.

68. Cfr. A. FEUILLET, *Etudes johanniques*, París 1962, p. 7.
69. Cfr. S. A. PANIMOLLE, o. c., p. 233.
70. Cfr. A. FEUILLET, *Le temps de l'Eglise d'apres le Quatrièmme Evangile et l'Apocalypse*, «Maison Dieu», 65 (1969) 68-69.
71. Cfr. J. L. D'ARAGON, *Le caractère distinctif de l'Eglise johannique*, en Varios, *L'Eglise dans la Bible*, Brujas 1962, p. 63.
72. Cfr. Jn 13, 34; 15, 12. 17.
73. Cfr. Jn 17, 21.
74. Cfr. E. COTHENET, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Barcelona 1983, t. 3, v. 2, p. 265.

Para terminar queremos fijarnos, brevemente, en el último capítulo del IV Evangelio, eminentemente eclesiológico como ya apuntamos. Tenemos en este texto una realidad palpitante en la que la Iglesia postpascual aparece en toda su rica complejidad[75], una escenificación de lo que la Iglesia es para el Discípulo amado. Ante todo, se destaca la presencia de Cristo Resucitado en medio de los suyos. Luego se hace notar que «estaban juntos» aquellos siete discípulos, algunos de los cuales son los mismo que aparecen al comienzo del relato evangélico, dándose así una significativa inclusión semítica, que recalca, una vez más, la importancia de esos discípulos.

Ante todo, se nombra a Pedro que toma la iniciativa en la pesca y es el principal interlocutor del Maestro que le ordenará de forma categórica, por tres veces, que guíe a su rebaño, a su Iglesia. La abundante pesca que llena la red barredera, sin romperla, evoca a la Iglesia misionera, repleta y unida. Por otra parte, la comida con el pan y los peces evocan los símbolos de la Eucaristía, así como a Jesucristo, el Hijo de Dios y Salvador[76]. Por último se alude a las persecuciones y al peregrinar en la fe de la Iglesia tras la huella de Cristo «hasta que vuelva». Se dan, por tanto una serie de rasgos, de gestos y de sugerencias, que reflejan la unión amorosa y estrecha que hay entre Cristo y su Iglesia. Al mismo tiempo, se vislumbra el horizonte de una acción apostólica que se realizará a través de todos los siglos, atravesando incluso las fronteras del tiempo, hasta alcanzar la gloria eterna y formar entonces una sola Iglesia, la Iglesia triunfante.

75. Cfr. D. MOLLAT, *Dodici meditazioni sul vangelo di San Giovanni*, Brescia 1966, p. 136.

76. Pez en griego, ΙΧΘΥΣ, *ICHTHUS*, era un nombre acróstico que los primeros cristianos usaban, en clave, para referirse mediante un sencillo dibujo al Señor, Ἰεσοῦς Χριστός, Θεοῦ Υἱός, Σωτήρ, *'Iesoũs Christós, Theoũ Huiós, Sotér.*

[illegible] la dimensión vertical de la Iglesia [illegible]

[illegible] discípulos de Jesús, si las diferentes comunidades de creyentes, las diversas Iglesias locales, permanecen [illegible] con claridad la unión de los cristianos, el signo definitivo para persuadir a los hombres de que Jesús es el enviado del Padre [illegible] y crean en Él. De aquí que, también según San Juan, la Iglesia no puede ser una entidad meramente espiritual, carismática e intimista, algo que sólo está latente en el interior de las conciencias y encerrada en sí misma. Todo lo contrario, la Iglesia ha de ser misionera, testimonial, bien visible [illegible], compacta en sí misma y fuertemente unida a Jesucristo.

PARTE II:

LA IGLESIA EN ORACIÓN

CAPÍTULO I
CULTO Y LITURGIA[1]

1. *El culto en los Sinópticos*

En el extenso estudio que I. Congar dedica a la teología del Templo[2], trata en primer lugar de la postura de Cristo ante el culto y la liturgia de su Pueblo. La conclusión es que el Señor no sólo respetó al Templo, sino que acudió a él con frecuencia y participó en las grandes fiestas judías. Esa actitud se refleja en los relatos evangélicos que, en más de una ocasión, nos hablan de la presencia del Señor en el Templo o en la Sinagoga.

De los cuatro evangelistas, son San Lucas y San Juan los que con más frecuencia nos hablan de esa presencia de Cristo en el Templo. Lo cual no significa que los otros evangelios ignoren la actitud de Jesús frente a las instituciones cultuales de la Antigua Alianza[3]. Así San Mateo en el Sermón de la montaña, al referir las antítesis frente a los antiguos, propone de antemano el principio general de la vigencia absoluta de la Ley, ya que «mientras no pasen el Cielo y la tierra no pasará la Ley ni la más pequeña letra o trazo hasta que todo se cumpla»[4]. Las referencias que se hacen en este pasaje a la Ley no son propiamente cultuales. Sin embargo, se dan alusiones explícitas a

1. Publicado en «Nova et Vetera», 13 (1988) 3-24.

2. *El misterio del Templo*, Barcelona 1964. También A. Hamman estima que «la piedad de Jesús es solidaria» con la piedad judía. *La oración*, Barcelona 1967, p. 78.

3. N. A. DAHL en *Das Volk Gottes*, Oslo 1940, trata con profusión de la vida litúrgica en la época neotestamentaria. También J. Jeremías en *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1980, pp. 91-102. 107-238, toca el tema. Aunque no estudia la época del NT, consideramos importante la parte dedicada al culto antiguo en la obra de R. de VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, pp. 361-645.

4. Mt 5, 18. La versión adoptada del texto bíblico está tomada de ordinario de la *Sagrada Biblia* preparada por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y publicada por Eunsa.

la liturgia al hablar de la ofrenda que se presenta ante el altar, de las diversas fórmulas del juramento y de la oración[5]. En otro pasaje del primer evangelio Jesús ordena a un leproso, curado milagrosamente, que presente la ofrenda prescrita[6].

Jesús llama al Templo «Casa de Dios» y «Casa de oración»[7]. Cuando increpa a los escribas y fariseos alude a una casuística litúrgica impuesta indebidamente por los dirigentes del Pueblo. San Marcos por su parte nos narra que el Señor, después de la expulsión de los mercaderes del Templo, «no permitía que nadie transportase cosas por el Templo»[8]. También nos narran los dos primeros evangelistas que Jesús enseñaba en el Templo[9] y en la Sinagoga[10]. Al final de su evangelio nos narra San Mateo que el velo del Templo se rasgó de arriba abajo, como si quisiera expresar así el dolor y el escándalo que suponía para el Pueblo y para el mundo entero la muerte de Jesús[11], al mismo tiempo que se anunciaba la próxima destrucción del Templo, terminando entonces la antigua economía para dar paso al nuevo culto en espíritu y verdad preconizado por Cristo en el diálogo con la samaritana.

San Lucas muestra su interés por el culto al iniciar su evangelio con una escena ocurrida en el «Sancta» del Templo, junto al altar del incienso, durante el ministerio del sacerdote Zacarías[12]. Comenzaba entonces la etapa previa e inmediata a la venida del Mesías. En el relato que sigue, la anunciación a María, puede verse cierto trasfondo litúrgico al describir la concepción virginal de Cristo mediante la sombra divina que cubre a María, lo mismo que la gloria de la שכנה, *shekinâh* cubría el Tabernáculo o el Templo, en el desierto o en Jerusalén[13].

También es San Lucas el que nos refiere la fidelidad a la Ley que muestran, tanto Zacarías como José, al llevar a circuncidar al Bau-

5. Cfr. 5, 23. 34-36; 6, 6-15.
6. Cfr. Mt 8, 4 y par.
7. Mt 12, 4; 21, 13.
8. Mc 11, 16.
9. Cfr. Mt 21, 14. 23 y par.; Mc 12, 35; Mt 26, 55 y par.
10. Cfr. Mt 4, 23; 9, 35; Mc 1, 21; 3, 21; etc.
11. Cfr. Mt 27, 51. «El rasgarse el velo que cierra el *Sancta sanctorum* figura la abolición del culto antiguo, caducado en adelante, y la instauración del culto nuevo», H. Hamman, o. c., p. 82.
12. Cfr. Lc 1, 5-22.
13. Cfr. Ex 40, 34; 1 R 8, 10-11.

tista y al Niño Jesús al Templo[14]. Narra, además, la purificación de Santa María y la presentación del Niño en el Templo. La abundancia de datos y la amplitud del relato indican la importancia que San Lucas quiere dar a estos acontecimientos litúrgicos. Las figuras venerables de Simeón y de Ana, tan ligados ambos al Templo y a su culto, contribuyen a dar relieve a la entrada por vez primera de Cristo en el Templo, teniendo en cuenta que la presencia del rey de Israel en el Templo era siempre un acontecimiento singular, que los libros históricos destacan con frecuencia[15]. Algunos de los «salmos reales»[16], se cantaban precisamente en ese acto de entrada del rey en el Templo. También el profeta Malaquías, al predecir la llegada del mensajero que prepará los caminos del que ha de venir, anuncia que «enseguida vendrá a su Templo el Señor a quien vosotros buscáis»[17]. San Lucas ve cumplida esta predicción cuando el Niño entra en el Templo. También narrará la subida de Jesús al Templo cuando tenga doce años, momento en que todo israelita debía participar en las peregrinaciones a la Ciudad Santa.

Después, a lo largo de todo el relato evangélico, presenta San Lucas la vida pública de Cristo a través de un contínuo subir hacia Jerusalén[18]. Con ello concibe ese caminar del Señor como una ascensión hacia el momento culminante de la Cruz, la hora del Sacrificio supremo que había de redimir al hombre. Podriamos seguir espigando el texto lucano para descubrir más detalles que nos indicaran la importancia del culto para San Lucas. Pero nuestro intento se centra sobre todo en San Juan y por ello dirigimos hacia él nuestra atención.

2. *Reflexiones en torno al culto*

Sin embargo, antes de seguir nos parece importante tener presente algunas reflexiones. En primer lugar hemos de tener en cuenta

14. Cfr. Lc 1, 59; 2, 21.
15. Cfr. 1 R 8; 14, 28; 2 R 23, 1-3; etc.
16. Cfr. Sal 2; 18; 20; 28; 45; 61; 63; 72; 84; 101; 110; 132; 144.
17. Ml 3, 1.
18. Es sabido que para todo israelita, en el tiempo de Jesucristo, el viaje a Jerusalén se consideraba siempre una «subida», no sólo porque dicha ciudad se asentaba en una de las montañas de Judá, sino también porque allí se encontraba el Templo, construido en lugar preeminente, al que se ascendía para adorar a Dios y para ofrecer los sacrificios. De ahí que los «salmos procesionales», cantados al subir las gradas que conducían a la esplanada del Templo, se llamen también «graduales», de donde viene el antiguo Gradual de la liturgia eucarística anterior a la actual.

la importancia de la liturgia como expresión y cauce de la vida religiosa. Esa realidad cultual, cuando el hombre la vive, le acapara totalmente. Más que la teología, viene a decir A. Rijk, citado por J. Van Goudoever[19], son las fiestas las que determinan, por así decir, la vida del creyente. De ese modo la liturgia es el lugar en que la vida religiosa apoya su realidad y permanencia. Esas fiestas son puntos culminantes, donde pensar y sentir se conjugan para realizar plenamente la vivencia religiosa del hombre.

Por otra parte, es de señalar que en el culto se produce una especie de requerimiento divino que exige una respuesta por parte del hombre. De hecho la proclamación de la Palabra de Dios tiene su marco más adecuado en la liturgia. «En efecto, en la liturgia Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio. Y el pueblo responde a Dios...»[20]. Se da, por tanto, un encuentro entrañable donde el Señor habla al hombre y éste le contesta. Consciente de ese requerimiento divino, supuesto el carácter inspirado del texto bíblico, «la Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la Palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la liturgia»[21].

También es preciso destacar cómo en la liturgia se actualiza el pasado, para mirar con fe el presente de cara al futuro. El culto sirve así de eslabón que une la historia de cuanto Dios realizó en favor de su pueblo, con la esperanza del cumplimiento de las promesas divinas[22]. De ahí que en el culto de Israel los libros que más se utilizan son los históricos, de una parte, y por otra, los salmos. Los primeros constituyen el recuerdo vivo hecho presente, de las *Magnalia Dei*[23]. Por ello el Éxodo es un libro privilegiado en cuanto a su presencia en la liturgia. Y también lo es el Salterio, donde se expresan los más diversos y profundos sentimientos del corazón del hombre frente a Dios, desde la adoración y la alabanza, hasta la acción de gracias y la petición humilde[24].

19. *Fêtes et calendriers bibliques*, París 1967, p. 8.
20. Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 33.
21. Const. dogm. *Verbum Dei*, n. 21.
22. Cfr. R. VUILLEUMIER, *La tradition cultuelle d'Israel*, Neuchâtel 1960.
23. 2 M 3, 34; Hch 2, 11.
24. Es curioso recordar, a este respecto, que los libros del AT que más presentes están en el IV Evangelio sean precisamente el Éxodo y el Salterio. Dato que es acorde con el fondo cultual que late en la obra de nuestro hagiógrafo.

En el Pueblo de la Nueva Alianza, en la Iglesia, también se recuerdan esos momentos del Antiguo Testamento, pero sobre todo se hace presente el recuerdo palpitante del Misterio de Cristo, su encarnación y nacimiento, su vida y su muerte, su resurrección y exaltación. Podemos afirmar que la Iglesia de hoy vive de esos acontecimientos. Pero esa vivencia no es un nostálgico recordar cuanto ocurrió, es un vivir el presente bajo la luz de la revelación divina, lleno de esperanza por el cumplimiento cierto de las promesas de salvación, hechas a través del tiempo por Dios mismo. De esa forma se adelanta, en cierto modo, el gozo del triunfo final, disfrutanto en la liturgia terrena el júbilo de la eterna[25]. Por todo ello, con O. Cullmann, podemos afirmar que «el culto de la comunidad es verdaderamente la anticipación de los acontecimientos finales»[26].

La evocación de los hechos ocurridos en la antigüedad, proyectados sobre el presente, era posible gracias, sobre todo, a la predicación. De aquí la íntima conexión que hay entre el kérigma y la liturgia, hasta el punto de que la predicación es parte integrante de la liturgia. Aspecto que, en cierta forma, se nos recuerda en el Nuevo Testamento con cierta frecuencia cuando vemos que, tanto Cristo como los Apóstoles, predican el evangelio en el marco de una celebración litúrgica. Así, por ejemplo, nos referirá San Juan, que cuando Jesús es interrogado sobre su doctrina por el Sumo Sacerdote, le responde diciendo que pregunte a cuantos le han escuchado, que son muchos ya que él no ha predicado de forma secreta, sino en público, donde se reunían los judíos, en el Templo y en la Sinagoga[27]. También San Pablo, según leemos en el libro de los Hechos de los Apóstoles, predicaba en las reuniones litúrgicas, tanto de los judíos como de los primeros cristianos[28].

25. También aquí nos viene a la memoria otro dato, que apoya el trasfondo litúrgico, dado por el cuarto evangelista a su obra: El concepto joanneo de la escatología como una realidad, no meramente futura, sino ya presente de alguna forma (cfr. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio de San Juan*, Barcelona 1980, t. II, p. 522-537). La escatología, en efecto, es para San Juan una época gloriosa ya incoada, una vivencia inicial de esa vida eterna cuya plenitud sólo se alcanzará al final de los tiempos. Por ello pensamos que nuestro hagiógrafo al describir la liturgia celestial, tal como la contempla en sus visiones de Patmos (cfr. Ap 4; 14, 1-3; etc.), comprende la íntima conexión que se da entre entre esa liturgia y la terrena, siendo ésta un trasunto de aquella.

26. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, París 1951, p. 83.

27. Cfr. Jn 18, 20.

28. Cfr. Hch 13, 13; 16, 13; 20, 7 ss.; etc.

Con respecto a esa realidad recordemos cómo uno de los principios rectores de la última reforma litúrgica era, precisamente, el de acentuar la importancia de la predicación en la celebración litúrgica. Y por ello se determina que «por ser el sermón parte de la acción litúrgica, se indicará también en las rúbricas el lugar más apto, en cuanto lo permite la naturaleza del rito; cúmplase con la mayor fidelidad y exactitud el ministerio de la predicación»[29]. También «se recomienda encarecidamente, como parte de la misma liturgia, la homilía, en la cual se exponen durante el ciclo del año litúrgico, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana. Más, aún, en las misas que se celebran los domingos y fiestas de precepto con asistencia de pueblo nunca se omita, si no es por causa grave»[30].

3. *Visión joannea de Cristo*

Así, pues, mediante la predicación y los sacramentos, especialmente en la celebración de Eucaristía, se hace presente a Cristo en medio de la Iglesia[31]. Gracias a la liturgia, la barrera del tiempo desaparece, el largo periodo de siglos que nos separa de Jesucristo se borra y nos permite ecucharle y «verle». Bajo este prisma es como el IV Evangelio está redactado. Jesús se nos presenta en los escritos de Juan tal como él le conoció en su juventud, aunque nimbado por la luz de su gloria, contemplado en todo el esplendor de su triunfo y exaltación. De ahí que cuanto nos relata, ya sean hechos o dichos del Señor, adquiera una transparencia que desvela de alguna forma su divinidad. Lo cual no significa, como algunos han afirmado, que Juan presenta un Jesús mitificado, ajeno a la realidad histórica. Al contrario, es esa misma realidad histórica la que el hagiógrafo describe, aun cuando interpretándola a la luz de los acontecimientos postpascuales. Al referir los hechos, después de mucho tiempo de recordarlos y predicarlos, el autor sagrado adquiere una clarividencia que le permite descubrir el hondo sentido de lo que ocurrió y de cuanto enseñó el Señor. En definitiva, se cumplió lo que Jesús les prometió acerca de la asistencia del Espíritu Santo, que vendría a ellos para recordarles todo lo que

29. Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 35.
30. Ibid. n. 52.
31. Cfr. O. CULLMANN, o. c., p. 26.

les había enseñado, haciendo posible que comprendieran cuanto en un primer momento no lograron entender[32].

Dentro de estas consideraciones en torno a la liturgia y su íntima relación con la Escritura, previas al estudio del culto en el evangelio joanneo, digamos que, para ver el interés de un autor por la liturgia, no basta con descubrir cuanto en el escrito, de una forma o de otra, se relaciona con el culto[33], es preciso además tener en cuenta el sentido que el culto tiene en el Nuevo Testamento y ver cómo el autor a estudiar se inserta en esa línea. A este respecto repetimos que Cristo, a pesar de inaugurar una nueva época, la mesiánica, se reincorpora en la vida de los suyos, dando a su mensaje un sesgo claro de continuidad con lo que los antiguos habían predicado, con la anterior economía. Sin embargo, dentro de esa continuidad es preciso reconocer que el Señor introduce una nueva forma de entender la Ley, corrigiendo a los antiguos en las ya citadas antítesis del Sermón de la Montaña, donde sin romper con el pasado, regula el futuro con un cumplimiento del precepto por elevación[34]. Esa misma actitud podemos decir que tiene respecto el culto antiguo, y así este culto es transferido a otro culto nuevo[35].

Prueba de esa continuidad la tenemos en el hecho, ya apuntado, de que, no sólo Cristo, sino también los apóstoles desarrollen su tarea inicial en la Sinagoga y en el Templo[36]. Para San Pablo fue siempre una norma de conducta el acudir, ante todo, a la Sinagoga o al lugar donde se reunían los judíos, cuando ocurría que en una ciudad no había Sinagoga[37]. El Apóstol de los gentiles tenía bien claro que, en primer lugar, debía predicar a su pueblo, a los isrealitas[38]. Pero ante el rechazo y la persecución de que fueron objeto, los apóstoles dejaron la Sinagoga, de la que habían sido expulsados de antemano. Era una circunstancia parecida a la de los esenios de Qumrán. Ante la situación en que se encontraba el sacerdocio del Templo, mezclado en luchas políticas y corrompido por su afán de poder, desprestigiado an-

32. Cfr Jn 2, 22; 14, 26.
33. Este es el método seguido por R. HEUTSCHKE, *Die Stellung der vorexilischen Propheten zum kultus*, «Zeitschrift für altesta-mentliche Wissenchaft», (Beihefte) 75, Berlin 1957. Cfr. también TH. CHARY, *Les profètes et le culte a partir de l'exil*, París 1955. Ambos citados por R. VUILLEUMIER, o. c., p. 7.
34. Cfr. Mt 5, 21 ss.
35. Cfr. F. M. BRAUN, *In spiritu et veritate*, «Revue Thomiste», 52 (1952) 255.
36. Cfr. Hch 3, 1; 13, 5; etc.
37. Cfr. Hch 13, 14; 16, 13; etc.
38. Cfr. Hch 13, 46; Rm 9, 3; 11.

te el pueblo, aquellos hombres, deseosos de prepararse para la llegada del Mesías, se retiraron al desierto, donde vivieron de acuerdo con la Regla de la Comunidad, celebrando una liturgia y un culto propios[39]. Es conveniente señalar que en el caso de los esenios fueron ellos los que se apartaron del Templo, mientras que en el caso de los primeros cristianos fueron las autoridades del Templo y la Sinagoga quienes los apartaron de modo contundente y violento[40].

Además, a partir del año 70 desaparece el Templo y con él los sacrificios, así como toda la vida propiamente litúrgica. Con ello se cumplía la triste predicción que Jesús pronunciara, entre lágrimas, a la vista de Jerusalén[41]. También San Juan, aunque en otro contexto, refiere cómo Jesús predijo la desaparición del Templo. Sin embargo, nuestro hagiógrafo recuerda que el Señor anunciaba al mismo tiempo su reconstrucción, aun cuando se trataba evidentemente de otro Templo, mejor y definitivo, el de su propio cuerpo resucitado y glorioso[42]. De esa forma se anunciaba que en la persona divina de Cristo se recapitularía toda la liturgia del Templo[43]. También en Caná, al convertir el agua de las abluciones judías en vino, podemos ver narrado de modo simbólico el cambio de la antigua economía por la nueva, el paso del culto antiguo a un culto nuevo[44]. De manera directa y expresa, Jesús habla a la samaritana de la derogación del culto antiguo, tanto el que se celebraba en Jerusalén como el del monte Garizín, por un culto nuevo en espíritu y en verdad[45].

4. *Un nuevo culto*

Dentro de ese nuevo culto se desenvuelve San Juan al escribir su evangelio, en el que podemos ver una especie de refundición de materiales litúrgicos de diferente índole[46]. A primera vista esta afirmación nos puede parecer exagerada. Y quizá sea demasiado afirmar

39. Cfr. A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del Mar Muerto*, Madrid 1973, p. 149ss.
40. Cfr. Hch 5, 13; 6, 9; 9, 22; 21, 26 ss. El azote recibido de que habla el Apóstol en la 2 Co 11, 24 es probablemente el que la Sinagoga solía administrar como castigo.
41. Cfr. Mt 23, 37.
42. Cfr. Jn 2, 19-22.
43. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., p. 265.
44. Cfr. R. E. BROWN, *El evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 293.
45. Cfr. Jn 4, 20-24.
46. Cfr. A. JAUBERT, *Aproches de l'Evangile de Jean*, París 1976, p. 52.

que todo el texto evangélico joanneo esté en troncado directamente con la liturgia. De hecho Bultmann, E. Lohse y H. Cozelmann, sostienen que S. Juan no conoce la doctrina sacramental, o al menos no muestra interés por la liturgia, los ritos y el culto de la Iglesia [47]. Sin embargo, la hipótesis sobre el carácter litúrgico del IV Evangelio bien puede ser valorada como una tesis. En efecto, H. Raney, después de analizar ciertos pasajes rítmicos del texto joánico sobre el fondo de la poesía semita, llega a la conclusión de que esos textos estaban destinados a la liturgia [48]. Señala en primer lugar el Prólogo, cuyo estilo literario, así como su temática, la densidad de contenido y los vocablos utilizados, recuerdan esos otros himnos cristólogicos, así como las doxologías paulinas, tan propias de la celebración litúrgica [49]. También los relatos de la multiplicación de los panes y los peces, con los discursos del Pan de vida, así como los sermones de la última cena, pudieron ser escritos pensando en la celebración eucarística [50].

Para J. Van Goudoever el IV Evangelio, al referir tres fiestas de Pascua en su relato, estaba ofreciendo unas lecturas que fueran una contrapartida a la lectura trienal de la Ley [51]. De hecho algunas perícopas joanneas que evocan el Antiguo Testamento, por ejemplo Ex 12, 46 en Jn 19, 36, «no resultarían extrañas a los lectores de origen judío» [52], ya que solían escucharse en las lecturas sinagogales correspondientes al segundo año del ciclo trienal. De donde podemos admitir que los temas teológicos apuntados por San Juan, con motivo de las diversas fiestas judías, reflejan un conocimiento familiarizado con las ceremonias y lecturas de la Sinagoga relacionadas con dichas fiestas. Los mismos milagros se conectan a menudo con el simbolismo de las fiestas en las que se realizan, siendo entonces el milagro la base narrativa de la sección discursiva o parenética, un acontecimiento que ilustra la doctrina que el Señor, a renglón seguido, expone [53]. De esa

47. Cfr. S. A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni*, Roma 1985, p. 291.
48. Cfr. *The relation of the Fourth Gospel to the Christian cultus*, Giese 1933.
49. Cfr. S. DE AUSEJO, *¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?*, «Estudios Bíblicos», 15 (1956) 38 ss. Por el contrario, Van den Bussche considera arbitrario concebir el Prólogo como un himno prejoanneo y pensar que el hagiógrafo lo retocó para intercalarlo en su obra (cfr. *El Evangelio según San Juan*, Madrid 1972, p. 80). Sin embargo, no vemos por qué el autor del himno, presente en el Prólogo, no pudo ser obra del mismo evangelista, aunque éste lo escribiera en un primer momento como pieza litúrgica, y lo aclopara luego al redactar el evangelio.
50. Cfr. Jn 6; 13-17.
51. Cfr. *Fêtes et calendriers bibliques*, París 1967, p. 372.
52. R. E. BROWN, o. c., p. 1254.
53. Cfr. A. GUILDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship. A study of therelation of St. John's Gospel to the ancien Jewish lectionary system*, Oxford 1960, p. 1.

forma «los temas teológicos que se ponen de relieve en relación con la Pascua (cap. 6) y la fiesta de los Tabernáculos (caps. 7-8) reflejan un conocimiento exacto de las ceremonias y lecturas sinagogales asociadas a esas fiestas»[54]. Cuando estudiemos las fiestas que el hagiógrafo relata, volveremos a tratar este punto. El mismo Van Goudoever sostiene que el orden del IV Evangelio es mas litúrgico que histórico, en cuanto se adapta más a los calendarios de la liturgia que a la misma cronología real[55]. Nos parece una conjetura no demostrada, pero podemos admitir que los evangelios, no sólo el de San Juan, antes de ser escritos fueron, sin duda, predicados también en el marco de una celebración litúrgica, cuando los fieles se reunían para dar culto al Señor, y además para oir su Palabra, transmitida por el kérigma de los primeros evangelizadores.

Del *Corpus joanneum* es en el Apocalipsis donde los elementos litúrgicos son más abundantes y variados, aunque también en la primera epístola de Juan se percibe una cierta tendencia litúrgica[56]. Respecto al IV Evangelio, una de las claves para una recta lectura del mismo, ha de ser la clave litúrgica, ya que nuestro autor aparece «preocupado, en primer lugar, de establecer una relación entre el culto cristiano de su tiempo y los acontecimientos de la vida histórica de Jesús»[57].

Como ejemplo de esa coloración litúrgica del texto joanneo, señala Mollat Jn 20, 21 donde vemos que el Señor se aparece el primer día de la semana, es decir, el *dies Domini* cuando los cristianos celebran con más solemnidad la Eucaristía, en la que tanta importancia tiene la conmemoración de la venida del Señor, expresada en esa exclamación de los primeros cristianos *Maranatha*, recogida en la última reforma litúrgica, para que sea recitada inmediatamente después de la consagración y elevación. Así los relatos de las apariciones reflejan ese anhelo ferviente de que el Señor venga. Otro relato similar es el de la aparición a los discípulos de Enmaús, tan estrechamente ligado con la *fractio panis*[58]. En otro momento, cuando la aparición al incrédulo Tomás, la observación señalada respecto a que ocurrió «ocho días después»[59], sugiere cierta unidad entre la asamblea litúrgica cristiana y

54. R. E. BROWN, o. c., p. 45.
55. Cfr. o. c., p. 4.
56. Cfr. O. CULLMANN, o. c., p. 7.
57. Cfr. ibid.
58. Cfr. Lc 24, 13-25.
59. Cfr Jn 20, 26-29.

la venida del Señor en la tarde de la Pascua. Así, pues, en cada celebración se renueva de algún modo el gran acontecimiento pascual[60].

En definitiva, San Juan trata de mostrar cómo con el cumplimiento de las profecías en Cristo Jesús, esto es, con la era mesiánica se instaura un culto nuevo. Es una idea que late de continuo en el IV Evangelio, sobre todo en los primeros capítulos. Desde el Prólogo en el que se habla del Verbo hecho carne, que habita entre nosotros[61], hasta el diálogo con la samaritana, donde abiertamente se habla de un culto nuevo, que sustituye y eclipsa al antiguo, ya se celebrara en Tabérnaculo del desierto, en el Templo de Jerusalén, o en el Santuario del monte Garizín. En el caso de los discursos de la Cena, aportados por Juan, hay un cierto reflejo de la antigua liturgia cristiana eucarística, donde «la escena de la sala alta era representada e interpretada mediante instrucciones espirituales (caps. 14-16) y resumida finalmente en una plegaria eucarística (cap. 17)». A estas palabras de Hoskyns responde Brown que resulta una hipótesis interesante, «pero difícil de probar»[62].

Otro aspecto digno de destacar, desde el ángulo litúrgico, es que nuestro autor sitúa muchas veces los hechos narrados en los atrios o en los pórticos del Templo, en ese amplio recinto llamado ἱερόν, *hieron*, distinto de la ναός, *náos*, en hebreo היכל, *hekal*, o Templo propiamente dicho, donde está el *Sancta* y el *Sancta sanctorum*[63]. Nuestro autor sagrado no escribe para cristianos teóricos, sino para hombres que viven en la Iglesia y practican unos sacramentos. Por eso puede notarse en la redacción la influencia de una catequesis centrada en el servicio litúrgico[64].

5. *Elementos litúrgicos. La luz*

Decíamos que para detectar el interés de un autor por la liturgia era preciso considerar los aspectos cultuales, que estaban presentes en su escrito, teniendo en cuenta lo que el culto significa en el Nuevo

60. Cfr. D. MOLLAT, *Etudes johanniques*, París 1979, p. 163-164.
61. El vocablo griego utilizado es ἐσκήνωσεν, *eskénosen*, que tiene las mismas raices que el hebreo שכנה, *shekinâh*, usado como hemos visto para hablar de la presencia de la gloria de Yahwéh en el Templo o en el Tabernáculo.
62. Cfr. o. c., p. 839.
63. Cfr. C. TRESMONTANT, *Evangile de Jean*, París 1984, p. 11.
64. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., p. 61.

Testamento. Decíamos, además, que era conveniente señalar cuanto de una forma o de otra se relacionara con el culto[65]. El primer punto lo hemos indicado en cierto modo, aunque volvamos a él más adelante. En cuanto al segundo punto, el referente a los elementos relacionados con la liturgia, vamos ahora a tratar de señalarlos dentro del texto joánico. Visto el amplio panorama que ante nosotros se presenta, hemos de confesar de antemano la limitación que nos imponemos, o que aceptamos, al vernos desbordados. Limitación que afecta, sobre todo, al estudio de los elementos cúlticos a que nos referíamos, y que, a nuestro modo de ver, aparecen por doquier en el IV Evangelio.

Como primer elemento relacionado con la liturgia, destacamos el de la luz[66]. Estamos ante un fenómeno físico, que ha impresionado profundamente al hombre, el cual lo ha relacionado siempre con Dios. De hecho en la historia de las religiones puede verse como el nombre de Dios se deriva, de ordinario, del vocablo «luz»[67]. Por otra parte, recordemos como en el culto cristiano, la fiesta culminante de todo el ciclo litúrgico es precisamente la Pascua, la fiesta de la luz, que inicia el rito con la liturgia del fuego fuera del templo, en medio de la oscuridad de la noche. Con razón se ha dicho que «la luz es un arquetipo del lenguaje religioso»[68]. Son abundantes los mitos sobre la luz, a la que en muchos pueblos se le han tributado honores divinos[69]. Sin embargo, el concepto e luz no lo toma San Juan de las religiones orientales o del mundo griego, sino del mundo veterotestamentario[70].

En la Biblia, por tanto, también se da esa relación entre Dios y la luz. Así, pues, en todas las teofanías siempre brilla la luz de su gloria[71]. Tan fuerte es esa brillante luz que, en cierta ocasión, im-

65. Cfr. R. HEUTSCHKE, *Die Stellung der vorexilischen Propheten zum kultus*, «Zeitschrift für altestamentliche Wissenchaft», Berlin 1957.

66. En uno de los pocos pasajes en los que, de modo explícito, se nos habla en el Nuevo Testamento acerca de una celebración litúrgica, se destaca la circunstancia de que «había abundantes lámparas en la habitación superior» donde se encontraban reunidos (Hch 20, 8).

67. «Así el griego *Zeus*, latino *Deus*, *Iupiter (diuinus, dies)* , sánscrito, *Dyaut*, antiguo alemán, *Ziu*, nórdico antiguo, *Tyr*, castellano, *Dios* (dia), y restantes teónimos de las lenguas romances; todos proceden del indoeuropeo *dyeus*, *deiwos*. Aunque de origen distinto, tienen el mismo significado (luz-dios): *An* (sumerios, *Anu* (babilonios), *Num* (samoyedos), *Tengeri* (pueblos turcos), *Waca* (los galla), *Yero* (cuscitas), *Amenominakusi* (Japón) etc.» (M. GUERRA GÓMEZ, *Gran Enciclopedia Rialp*, t. XIV, p. 645s).

68. A. KICHGAESSNER, *El simbolismo sagrado de la liturgia*, Madrid 1963, p. 195.

69. Cfr. o. c., p. 196.

70. Cfr. J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de Saint Jean*, Bruges 1951, p. 61.

71. Cfr. Gn 15, 17; Ex 19, 18-24, 17; Sal 104; Ha 3, 3; Ez 1, 13; etc.

pregna el rostro de Moisés con tanta intensidad que es imposible mirarlo directamente, siendo preciso que se cubra el rostro con un velo[72]. Esa radiante luz es participada también por la Sabiduría[73] y por los justos que, en la vida eterna, brillan «como chispas en el cañaveral»[74]. Especialmente «brillarán los doctos como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad»[75]. En el Nuevo Testamento, al referir el momento de la Transfiguración de Cristo, nos dice San Mateo que «su rostro se puso resplandeciente como el sol y sus vestidos blancos como la luz»[76]. En otro momento, nos dice el Señor que los justos «brillarán como el sol en el Reino de su Padre»[77]. No obstante esas referencias escatológicas, también aquí en la tierra los discípulos de Cristo son la luz del mundo, pues han de lucir ante los hombres, para que viendo sus buenas obras glorifiquen al Padre[78]. San Pablo vuelve una y otra vez al símbolo de la luz, enseñando que los cristianos son los «hijos de la luz»[79], que han de estar revestidos con las armas de la luz[80] y ser como antorchas encendidas en medio de la oscuridad[81]. En otro tiempo fuimos tinieblas, nos recuerda el Apóstol, pero ahora somo luz y como hijos de la luz hay que caminar, «en toda bondad, justicia y verdad»[82].

Como vemos el símbolo de la luz se encuentra por toda la Biblia. Sin embargo, una vez más, San Juan se distingue notoriamente respecto a los otros hagiógrafos, usando el vocablo griego φῶς, *fōs*, luz, con mucha más frecuencia[83]. En el Prólogo se habla de la primera creación por medio del símbolo de la luz, que luce en medio de las tinieblas, sin que éstas puedan apagarla. Siguiendo el desarrollo armónico del Prólogo, de nuevo recurre nuestro autor al símbolo de la luz para referirse a la nueva creación, la que comienza con la venida de Cristo, «la luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene

72. Cfr. Ex 34, 30.
73. Cfr. Sb 7, 26.
74. Cfr. Sb 3, 7.
75. Dn 12, 3.
76. Mt 17, 2.
77. Mt 13, 43.
78. Cfr. Mt 5, 16.
79. 1 Ts 5, 5.
80. Cfr. Rm 13, 12.
81. Cfr. Flp 2, 15.
82. Ef 5, 8.
83. Así, mientras Mt usa 7 veces el término φῶς, *fōs*, Mc lo usa sólo 1, Lc otras 7 y Jn 23. De las 73 veces que se usa en todo el NT, 33 se encuentran enlos escritos joanneos.

a este mundo»[84], esa que el Precursor anuncia dando testimonio de la luz, sin ser él la luz[85].

Más adelante, San Juan señala con pesar que «los hombres amaron más las tinieblas que la luz»[86]. De todas formas, «el que obra según la verdad viene a la luz...»[87]. También es San Juan el que refiere que Jesús dijo: «Yo soy la luz del mundo, el que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida»[88]. En San Juan, lo mismo que en San Pablo, se llama a los seguidores de Cristo «hijos de la luz»[89]. En los demás escritos joánicos también encontramos abundantes referencias a la luz. En efecto, en la primera carta, dentro de esas descripciones lacónicas del texto, se afirma que «Dios es luz»[90]. Por ello «si andamos en la luz entonces estamos en comunión unos con otros y la sangre de Jesucristo, su Hijo, nos purifica de todo pecado»[91]. Por último, nos enseña que «quien dice que está en la luz y aborrece a su hermano, ese está aún en las tinieblas. El que ama a su hermano está en la luz...»[92].

Después de recorrer algunas páginas del *Corpus joanneum*, volvemos a recordar que el símbolo de la luz, en relación con lo divino, está profundamente grabado en el espíritu humano. Por eso, cuando el hombre intenta acercarse a Dios, enciende una luz, se rodea de luces, crea un ambiente de claridad, sintiendo así que, de alguna manera, entra en la atmósfera divina. De ahí que la luz sea uno de los elementos más frecuentes en el lenguaje de la liturgia, cuyo enmarcamiento necesita siempre la presencia de la luz. Por tanto, podemos afirmar que el texto del IV Evangelio está inmerso en un ambiente litúrgico, ya que ningún autor sagrado recurre, como él, al símbolo de la luz en sus relatos. Con razón dice Van den Bussche que la luz limpia de los Sinópticos contrasta con la claridad misteriosa del Evangelio de San Juan, que se nos presenta con la aureola de lo sagrado, de lo íntimo, con momentos de grandeza dramática, como algo inefable[93].

84. Jn 1, 9.
85. Cfr. Jn 1, 8.
86. Jn 3, 19.
87. Jn 3, 21.
88. Jn 8, 12; cfr. Jn 9, 15; 11, 46.
89. Jn 12, 36. También coincide esta terminología con los escritos de Qumrán, con los que cercanos están los escritos joánicos, aunque no tanto como para hacerlos depender de los esenios, como algunos pretendían.
90. 1 Jn 1, 5.
91. 1 Jn 1, 7.
92. 1 Jn 2, 9.
93. Cfr. o. c., p. 31.

También Bouyer percibe en San Juan «una súbita serenidad, un esclarecimiento general»[94]. Es cierto que «si se lee a continuación de los tres primeros parece pertenecer a un mundo diverso, bañado de distinta luz»[95]. Es como si su preferencia por narrar la vida pública de Jesús en Judea y en Jerusalén, hubiera impregnado su narración con la luz clara del desierto, con los blancos reflejos de los inolvidables atardeceres de Jerusalén. Al final de sus días, el anciano Apóstol evocaría esta misteriosa luz en sus descripciones de la Jerusalén celestial, donde la noche ya no existe y el Cordero es la luz de la Ciudad de los cielos nuevos y de la tierra nueva[96].

6. *El agua*

Otro de los elementos litúrgicos fundamentales, tomado de la naturaleza, es el agua. Se contrapone a la luz en cuanto que ésta procede del fuego, aunque más que de una contraposición, se trata de un complemento[97]. De hecho se da cierta relación entre la luz y el agua, ya que ambos elementos se consideran fuerzas vivificantes[98]. El agua, en efecto, tiene un evidente poder fertilizante, por lo que ya en la antigüedad se usaba en los ritos de fecundidad[99]. El agua tiene, además, un manifiesto valor purificador, que se traslada habitualmente del plano material al espiritual[100]. Así, «como medio de purificación, pasa a ser símbolo cultual para obtener la pureza y la renovación (perdón de los pecados)»[101].

Todas esas características llaman la atención del hombre que, al relacionarla con lo divino, la incorpora al culto usándola una y otra vez como expresión de sus anhelos de fecundidad y de pureza. Por eso «el agua ocupa en la Biblia un amplio lugar lo mismo en el plano profano que en el religioso»[102]. Esto se explica, sobre todo, por la aridez de la tierra donde ocurren los hechos bíblicos. Se considera, por tanto, como un don precioso que procede de quien tiene la sobe-

94. *El cuarto Evangelio*, Barcelona 1967, p. 10.
95. O. c., p. 9.
96. Cfr. Ap 21, 23-24; 22, 5.
97. Cfr. R. GUENON, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, París 1962, p. 363.
98. Cfr. R. GUENON, o. c., p. 361.
99. Cfr. M. ELIADE, *Images et symboles*, París 1952, p. 164.
100. Cfr. A. KIRCHGÄSSNER, *La puissance des signes*, París 1962, p. 692.
101. J. B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona 1966, c. 25.
102. Ibid.

ranía y el dominio sobre las aguas, es decir, de Dios[103]. De ahí las numerosas plegarias pidiendo la lluvia al Señor[104]. En los tiempos mesiánicos se verá la relación que hay del agua con la liturgia celestial, pues del último Templo brotará a raudales una fuente de aguas vivas[105].

El agua, como elemento purificador, explica las frecuentes abluciones que encontramos en los libros sagrados. Por ello ocupaba en el Templo un lugar preeminente el llamado «mar de bronce», dedicado a las purificaciones más diversas[106]. Por otra parte, todos los que iban a ser consagrados para algún ministerio sacerdotal[107], lo mismo que los que realizaran cualquier otro servicio religioso, debían lavarse previamente[108]. También en otros muchos momentos solían los judíos purificarse mediante diversas abluciones rituales[109].

Respecto a los escritos joanneos vemos que, una vez más, presentan su decidida originalidad[110]. Ya en el uso del vocablo ὕδωρ, *hydor*, «agua», se destaca notoriamente nuestro autor, acaparando más del doble de cuantas veces lo encontramos usado en todo el Nuevo Testamento[111]. Por otra parte, en los Sinópticos son los usos del agua los que, generalmente, ilustran cuanto se cumple en Jesús. En cambio, en el IV Evangelio es el agua misma la que asume un significado metafórico y escatológico[112].

Cuando tratemos de los Sacramentos en San Juan, nos referiremos al agua en relación con el Bautismo. De momento nos fijamos cómo nuestro hagiógrafo es el único que nos habla del agua de la vida[113]. También es de notar que las diversas alusiones al agua evocan, casi siempre, instituciones veterotestamentarias. Así ocurre en el diálo-

103. Cfr. Ex 7, 17; 14, 16; etc.
104. Cfr. 1 R 8, 35; 18, 36.
105. Cfr. Is 12, 13; Ez 47, 1-5; Sal 36, 10; Ap 22, 1; etc.
106. Cfr. 1 R 7, 23-26.
107. Cfr. Ex 29, 4; Lv 4, 8.
108. Cfr. Lv 14, 5-7; 15, 13; etc.
109. Cfr. Mt 23, 25; Mc 7, 1-7; Lc 11, 38 ss.; etc. Buena muestra de las frecuentes abluciones la tenemos en los monjes esenios de Qumrán, en cuyas excavaciones se han ubicado hasta siete piscinas dedicadas a las purificaciones rituales.
110. Cfr. L. GOPPELT, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1984, t. XIV, c. 80-84.
111. En Mt se usa 7 veces; en Mc, 5; en Lc, 6; en Jn, 21; en la 1 Jn, 4; en el Ap, 18. En todo el Nuevo Testamento son 76, de las cuales 42 se encuentran en el *Corpus joanneum.*
112. Cfr. L. GOPPELT, o. c., t. XIV, c. 80.
113. Cfr. Ap 21, 6; 22, 1. 17. Aunque de ordinario nos referimos al IV Evangelio, hay ocasiones en las que, como ahora, recurrimos a otros escritos del *Corpus joanneum.*

go con la samaritana, donde el pozo de Jacob sirve de trasfondo y de apoyo al relato[114]. No obstante, aquella agua era muy distinta de la que Jesús ofrecía, capaz de aliviar la sed del hombre para siempre. El don de la Gracia de Dios se simboliza aquí con el agua viva. En otro momento hablará de la fuente que brotará de su costado herido. «Dijo esto del Espíritu que iban a recibir quienes creyeran en él»[115].

Esa relación entre el agua y el Espíritu Santo ya se daba en el Antiguo Testamento al narrar la Creación y decir que el Espíritu de Yahwéh aleteaba sobre las aguas[116]. Entre otros pasajes, es de destacar al profeta Ezequiel cuando anuncia las aguas que purificarán al hombre, que recibirá el Espíritu cuya fuerza les cambiará el corazón de piedra por uno de carne[117].

Además del valor vivificante del agua, se destaca en nuestro texto el aspecto purificador, e incluso el curativo. Asi ocurre en la piscina de Betesda, donde aparece la fe popular acerca del poder curativo de aquellas aguas bullentes[118]. La curación realizada por Jesucristo supera la fuerza milagrosa del agua, al mismo tiempo que se presenta a sí mismo por encima del Sábado y de la normativa sobre el descanso semanal, tal como lo concebían los fariseos. En el caso del ciego de nacimiento, también tenemos enmarcado el hecho junto a una piscina, la de Siloé[119].

El valor simbólico del agua se pone de manifiesto, especialmente, en el relato de las bodas de Caná, donde se nos describe el «primero de los signos», que lo es no sólo por razones cronológicas, sino también por ser el paradigma de los demás signos joanneos, pues en todos se dan las mismas características de ser manifestaciones de la gloria de Cristo y suscitar la fe de sus discípulos[120].

Las seis hidrias para las purificaciones constituyen una circunstancia considerada como uno de los elementos simbólicos más elocuentes de este relato[121]. No de modo fortuito e impensado utiliza Jesucristo aquellas vasijas dedicadas a contener el agua de las abluciones rituales. Es decir, aquellas hidrias no contenían un agua cualquie-

114. Cfr. Jn 4, 5-6. 12.
115. Jn 7, 39.
116. Cfr. Gn 1, 2.
117. Cfr. Ez 36, 25-26.
118. Cfr. Jn 5, 7.
119. Cfr. Jn 9, 1-7.
120. Cfr. Jn 2, 11.
121. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio de San Juan*, Barcelona 1980, t. I, p. 373.

ra, sino el agua para las purificaciones, que es precisamente la que el Señor convierte en vino. Con ello es verosimil que el evangelista intente significar el nuevo modo de purificar instaurado por Cristo, la nueva vida que se iniciaba con El, el nuevo pacto sellado con su sangre.

Como es lógico, no todos admiten esta interpretación y explican la presencia de aquellas vasijas como mera casualidad. Sin embargo, es admisible dicha interpretación, al menos como alegórica. Primero porque en toda la sección inicial del IV Evangelio se desarrolla la noción de un nuevo orden y economía, que sustituye a la antigua[122]. Segundo porque poco después de las bodas de Caná, Jesús vuelve con sus discípulos a la región en donde Juan bautizaba y se origina una discusión con los seguidores del Bautista, que dirime la cuestión diciendo que él debe disminuir y Cristo crecer, destacando así la superioridad de Jesús sobre la del Bautista.

En el relato de la muerte de Cristo, después de la transfixión, brota del costado del Señor sangre y agua. También este pasaje es sacramental, según algunos autores, y lo estudiaremos al tratar de los sacramentos. De momento nos limitamos a señalar el dato.

7. *El pan y el vino*

Entre los elementos naturales que sirven de símbolos al hombre en sus relaciones con Dios, se destacan el pan y el vino, debido a que constituyen elementos básicos de la nutrición humana, sobre todo en el mundo mediterráneo. Incluso en otras áreas del medio oriente ocurre algo parecido, y así un himno babilónico llama al pan y al vino «alimento de los dioses»[123]. Ambos elementos suelen relacionarse y forman una antítesis como lo sólido y lo líquido, lo cotidiano y las fiestas, lo celestial y lo terreno. La unión de ambos es comparable a la androginia, viniendo a ser un símbolo de la totalidad[124]. En la antigüedad se pensaba que el pan da la vida y el vino la acrecienta.

Por otra parte, tanto el pan como el vino requieren en su elaboración un proceso de trituración o molienda. Con ello se insinúa la

122. Cfr. Jn 1, 17: ley contrapuesta a gracia y verdad. 1, 26: bautismo en agua y en el Espíritu Santo. 2, 13-22: Templo destruído y otro nuevo. 3, 3-10: nuevo nacimiento. 4, 21-23: el nuevo culto.
123. Cfr. A. KIRCHGÄSSNER, *La puissance des signes*, París 1962, p. 181.
124. Cfr. Ibid.

necesidad de la abnegación de sí y el sacrificio personal para conseguir llegar a la plenitud. Ambos elementos se originan, además, por la fuerza de la tierra y del sol, añadido el trabajo humano que impregna de alguna forma el fruto conseguido.

El pan fue desde antiguo materia de sacrificios y ofrendas, con atribución de poderes mágicos para ahuyentar toda clase de males. En ciertos ritos romanos se unía el pan a los animales inmolados, mientras que en la India se solían balancear unos panes sobre aquellos que habían de purificarse.

En el Antiguo Testamento se consideraba el pan como un elemento esencial para subsistir, una fuente de vitalidad y de fuerza, que «sustenta el corazón del hombre»[125]. Era también símbolo de fraternidad y de unión. El comer juntos el pan era señal de íntima amistad[126]. Por otra parte, el pan es uno de los dones primordiales que nos vienen de Dios. Por eso su abundancia era prueba de benevolencia divina, y su carencia signo del castigo de Yahwéh[127]. Es presentado el pan como uno de los bienes escatológicos, y así en la última hora «el pan que produzca la tierra será suculento y nutritivo»[128].

En cuanto al culto, ya figuraba en el sacrificio de Melquidec[129] y formaba parte de la liturgia del Tabernáculo primero, y del Templo después. Así los preceptos del Levítico dan gran relevancia a los «panes de la proposición» colocados en el «Sancta», sobre un altar preparado para ello[130].

Más tarde, cuando Israel ya no necesita el maná, esos «panes de la proposición» son el símbolo de la unión de Yahwéh y su pueblo. También se ofrecía el pan en la Fiesta de Pentecostés[131]. Los ritos mostraban el reconocimiento del carácter divino del don presentado a Yahwéh[132]. En otros sacrificios antiguos figuraba el pan ázimo[133]. La exclusión de la levadura era debido a que se la consideraba, por su fermentación, como algo impuro. Más adelante, la fiesta agraria de los panes ázimos se une a la Pascua, en cuyo rito se recuerda la pre-

125. Cfr. Sal 104, 15.
126. Cfr. Sal 41, 10; Jn 13, 18.
127. Cfr. Sal 37, 25; 132, 15; Jr 5, 17; Ez 4, 16; etc.
128. Is 30, 23.
129. Gn 14, 18.
130. Cfr. Ex 25, 23-30; 1 R 7, 48.
131. Cfr. Lv 23, 17.
132. Cfr. Ex 23, 16-19.
133. Cfr. Ex 34, 25.

mura de los israelitas al salir de Egipto, sin poder esperar a que la masa ludiara [134]. En algunos pasajes, tanto históricos como proféticos, se compara la Palabra de Dios con el pan [135]. En los libros sapienciales, la Sabiduría exclama: «Venid a mí y comed mi pan...» [136].

En el Nuevo Testamento se repiten algunos de los aspectos simbólicos del Antiguo en relación con el pan. En efecto, el participar en la misma mesa y comer del mismo pan simboliza la unión entre los comensales [137]. También el hecho de que muchos granos formen un sólo pan, sirve al Apóstol para hablar sobre la enseñanza de la unión entre todos los creyentes [138]. En la multiplicación de los panes y los peces se evoca el milagro del maná, y se manifiesta la providencia y el poder divino para alimentar a los hombres [139]. En la oración del Padrenuestro, el pan constituye el primero de los dones que hay que pedir al Padre, sintetizándose en él cuanto el hombre necesita para su alimentación cotidiana. En la vida cultual del Nuevo Testamento el pan, lo mismo que el vino, entra a formar parte integrante de la Eucaristía, el Sacrificio supremo, el acto litúrgico que ocupa el centro y la cumbre del culto del nuevo Israel [140]. También en el Nuevo Testamento se compara el pan con la Palabra de Dios [141]. San Marcos al presentar el relato de la multiplicación de los panes y los peces en un claro contexto de enseñanza y adoctrinamiento, insinúa que esos panes son el símbolo de la Palabra de Dios [142].

Respecto a San Juan, podemos afirmar que es el hagiógrafo que más fuerza da al simbolismo del pan, como se ve por el relato que nos hace de los discursos del Pan de vida en la sinagoga de Cafarnaún [143]. Cuando hablemos de su doctrina sobre la Eucaristía, nos ocuparemos más detenidamente de esos importantes textos. Ahora consideramos suficiente destacar la importancia que nuestro autor da al simbolismo del pan, reforzando así cuanto venimos diciendo sobre el carácter litúrgico del IV Evangelio.

134. Cfr. Ex 12, 8. 11. 39.
135. Cfr. Dt 8, 3; Am 8, 11; Is 55, 1 ss.
136. Pr 9, 5.
137. Cfr. 1 Co 10, 17.
138. Cfr. 2 Co 9, 10.
139. Cfr. Mt 14, 20 y par.
140. Cfr. Mt 26, 26 y par.
141. Cfr. Mt 4, 4.
142. Cfr. D. SESBOÜÉ, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de theologie biblique*, París 1962, c. 727 s.
143. Cfr. Jn 6.

Hay otro texto joanneo que, en cierto modo, se refiere al simbolismo del pan. Nos referimos a la enseñanza de Jesucristo sobre la abnegación y el sacrificio de sí mismo que hay que aceptar para dar fruto, la necesidad de morir para alcanzar la vida. Ser como el grano de trigo que, si no cae en tierra y muere, se quedará sin dar fruto [144]. Una metáfora sencilla y bella, relacionada con el pan, como explica San Ignacio de Antioquía en su Carta a los romanos cuando, camino del martirio, exclamaba: «Grano de Dios soy y los dientes de las fieras tendrán que molerme, a fin de que sea reconocido como pan blanco de Cristo».

En el último capítulo de su evangelio se vuelve a referir San Juan al pan que nos da el Señor. Lo narra con la sencillez que le caracteriza y nos refiere como el Maestro prepara un buen desayuno para sus discípulos, aquellos pescadores galileos que se habían pasado la noche intentando pescar algo, sin conseguir nada en absoluto. Pero detrás de ese relato tan sencillo, encontramos una remembranza eucarística que los lectores inmediatos sabrían descubrir, habituados ya a participar del la «fractio panis». Por ello, aunque no de forma directa y explícita, «es probable no obstante que haya una alusión a la celebración eucarística» [145].

Volviendo al vino como elemento litúrgico, digamos ante todo que la vid es una de las plantas más antiguas, remontándose su cultivo a épocas prehistóricas, al igual que su utilización como símbolo religioso. Así una tradición babilónica sostiene que era una parra el árbol del Paraiso [146]. Su uso, además del ordinario y doméstico, fue cultual, especialmente en las celebraciones de ofrendas y de sacrificios [147]. Por otra parte, las libaciones del vino se asociaban a otros ritos, sobre todo a los banquetes cultuales, así como a las ceremonias funerarias, a la magia del amor o a los ritos de las curaciones [148]. Particular importancia tuvo el uso litúrgico del vino en el culto a Dionisio y a Baco. También se consideró el vino como símbolo del dios Eros. Se creía que el vino era el agua convertida en fuego, la unión de las dos fuerzas más elevadas, el agua y el sol. La euforia y el gozo que el vino comunica, incluso la embriaguez, así como su parecido con la sangre, en el caso del vino tinto, eran considerados como factores que fácilmente se relacionaban con lo divino.

144. Cfr. Jn 12, 24.
145. R. SCHNACKENBURG, o. c., t. III, p. 444.
146. Cfr. J. B. BAUER, o. c., c. 1056.
147. Cfr. H. SEESEMANN, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, o. c., t. VIII, c. 437.
148. Cfr. A. KIRCHGÄSSNER, *La puissance des signes*, París 1962, p. 139.

En el Antiguo Testamento se hace constar el cultivo de la vid por Noé, hecho que se suele interpretar como el símbolo de la nueva época tras del diluvio, señal de la bendición divina que se iniciaba, en contraposición de los tiempos malditos que se terminaron con aquella terrible catástrofe[149]. Así, pues, la abundancia, o escasez, del vino eran indicios claros del favor divino, o de su justa cólera[150]. El vino se utilizaba también en los ritos de algunos sacrificios del pueblo hebreo[151]. Se le relacionaba, además, con la sangre por su semejanza, ya apuntada, con el vino tinto, tan corriente entonces por su elaboración con uvas negras.

Es curioso que a veces se prescindía del vino por razón de los ritos sagrados. En efecto, los sacerdotes se privaban de él cuando tenían que oficiar alguna ceremonia sagrada[152]. Tampoco los nazireos podían beber cualquier líquido extraido de uvas, aunque sólo durante el tiempo de su nazireato, a no ser que fueran nazireos de por vida, como fue el caso de Sansón[153]. Entre los esenios, muchos de ellos se abstenían del vino, aunque también lo usaban en las comidas, que en los monjes del desierto era un banquete sagrado, para el que se purificaban previamente y se revestían de ropas adecuadas, presidiendo siempre la mesa un sacerdote[154].

El vino sirvió a los profetas de símbolo para expresar los bienes mesiánicos. Así Isaías afirma que en los tiempos venideros celebrará Yahwéh en el monte Sión «un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares de tuétano y vinos depurados»[155]. Amós, por su parte, recurre a la imagen del fruto de la vid para anunciar que vienen días en que «destilarán mosto los montes»[156]. También Joel afirma que en aquellos días «los montes destilarán vino nuevo»[157].

149. «Poseer una parra, gozar de su noble fruto y descansar en la paz de su sombra era para un israelita una delicia y un anhelo mesiánico (Gén 49, 11ss.; 1 Re 4, 25; 2 Re 18, 31; Os 2, 17; Miq 4, 4; Am 9, 13)». J. B. BAUER, o. c., c. 1056.
150. Cfr. Dt 11, 14; 28, 39; Os 2, 14; Am 9, 13.
151. Cfr. Ex 29, 38; Nm 15, 5; etc.
152. Cfr. Lv 10, 9 s.
153. Cfr. Jc 13, 7; Lc 1, 15.
154. Cfr. A. GONZÁLEZ LAMADRID, o. c., p. 152. Uno de los textos de la 1QS 6, 4-5 dice así: «Cuando hayan dispuesto la mesa para comer y hayan preparado el vino para beber, el sacerdote alargará el primero su mano para pronunciar la bendición sobre las primicias del pan y del vino».
155. Is 25, 6.
156. Am 9, 13.
157. Jl 4, 18.

La vid es, además, símbolo de Israel[158], que Cristo asume en la parábola de los viñadores inícuos[159]. Según Flavio Josefo, una gran parra de oro, con racimos del tamaño de un hombre, adornaba el Templo[160], y en las monedas acuñadas durante la primera sublevación judía también figuraba una vid simbólica.

En el Nuevo Testamento se recurre con frecuencia al vino para expresar diversas realidades, siempre en continuidad con la línea veterotestamentaria. Así, según vimos, San Lucas nos dice que el Bautista no bebía vino, como expresión de su total dedicación a la misión que Dios le había encomendado[161]. En cambio Jesús no se privó del vino, ante el escándalo farisaico de sus enemigos[162]. Con ello se ponía de manifiesto el carácter diverso y superior de su misión, así como el hecho de ser el Esposo, ante cuya presencia era preciso hacer fiesta[163]. Con la metáfora de los odres para el vino nuevo y para el añejo, resalta el Señor la novedad de la época que con él se iniciaba[164]. San Lucas, en el texto paralelo, añade que «ninguno acostumbrado a beber vino añejo quiere el nuevo, porque dice: el nuevo es mejor». Como se ve por este pasaje el simbolismo del vino es polivalente. Unas veces destaca la novedad del vino y otras su solera. En ambos casos prevalece la idea de que el vino que trae el Mesías es distinto y de más calidad.

En los relatos de la institución de la Eucaristía la palabra vino (οἶχος, *oîkos*) no se usa. No obstante está claro que, al referirse al cáliz de la cena pascual, implicitamente se hace referencia al vino, aunque se tome el continente por el contenido. Máxime si tenemos en cuenta que en ese momento, después de hablar del calíz, dice el Señor que no bebería «del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba de nuevo en el Reino de Dios»[165]. Con estas palabras anunciaba la proximidad de su gloria, representada, lo mismo que otras veces, mediante la metáfora de un gran banquete[166]. En la Pasión se ofrece a Jesús vino mezclado con mirra, una especie de anastésico para suavizar el tormento de los condenados y que el Señor rechazó[167].

158. Cfr. Is 5, 1-7; Sal 80, 9-12; etc.
159. Cfr. Mt 21, 18-19.
160. Cfr. *Antiq. iudaic.* , XV, 11, 3; *De bel. iud.* , V, 5, 4.
161. Cfr. Lc 1, 15; 7, 33.
162. Cfr. Mt 11, 9 y par.
163. Cfr. Mc 2, 18-22.
164. Cfr. Mc 2, 22.
165. Mc 14, 25.
166. Cfr. Mt 8, 11; 21, 1-14.
167. Cfr. Mt 27, 34.

En otros muchos textos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, se dan otras significaciones que omitimos por estar más lejos del campo litúrgico. A este respecto, es curioso que diga H. Seesemann que en el Nuevo Testamento la imagen del vino no se usa nunca en un contexto cultual, sino sólo en un sentido propio[168]. En contra de ésto, pensamos que los relatos dela Eucaristía tienen un claro contexto litúrgico. Primero porque la Cena pascual era, y es, un acto cultual, y además porque la Eucaristía, que allí se celebraba por primera vez, es el acto cultual por excelencia de la Nueva Alianza.

En el IV Evangelio podemos destacar que el primero de los signos en Caná jira en torno al vino. Ya dijimos que la mayoría de los autores reconocen la riqueza simbólica de este relato, que entraña una profunda teología, tanto cristológica, como eclesiológica, mariológica y sacramentaria. Por ello no es admisible quedarse en la periferia del texto, a la hora de interpretarlo. Con Bauer sostenemos que «todos los exégetas católicos están de acuerdo en que el vino tiene una profunda significación simbólica»[169]. Esta interpretación, sin embargo, no va en contra del valor histórico, como afirma Seesemann al tratar este tema[170]. La razón que da dicho autor es que si se trata de un símbolo, no puede tratarse al mismo tiempo de un hecho realmente acaecido. Pensamos que es un argumento sin fuerza, supuesto que un hecho realmente ocurrido puede servir como símbolo de ciertos valores teológicos o morales. De hecho, todos los milagros narrados por San Juan, σεμεῖα, *semeĩa*, «signos», los denomina él, tienen un valor simbólico que va más allá de la simple anécdota, incluido el milagro de la multiplicación de los panes y los peces, cuya historicidad viene avalada por el relato paralelo de los tres evangelios sinópticos.

En las bodas de Caná el agua convertida en vino, como ya dijimos, era la destinada a las abluciones rituales de los judíos. Con su transformación en buen vino, se expresa el paso de la antigua economía a la nueva. Pero, además, al hacer notar la abundancia y la calidad del vino, se evocan las profecías de Isaías, Amós y Joel, que describían la era mesiánica como un tiempo de esplendor y de riquezas, simbolizado mediante ese vino abundante y generoso del que ya hemos hablado.

168. Cfr. o. c., c. 459.
169. Cfr. o. c., c. 1057.
170. Cfr. o. c., c. 461.

También es digno de recordar que Jesús se autodefine en el IV Evangelio como la «Vid verdadera», mientras que sus discípulos son los sarmientos [171]. Es una metáfora relacionada con el Antiguo Testamento, donde está muy presente como ya vimos, y que en el caso de Cristo expresa su íntima unión con los suyos [172], así como al mismo tiempo se insinúa la necesidad de la prueba, semejante a la poda que, cada año, realiza el buen labrador. Se destaca también la fecundidad de la nueva vid, la Iglesia de Cristo, en contraposición a la esterilidad de la vieja vid de Israel. Finalmente, sostenemos con Brown que «el *mashal* de la vid y los sarmientos tiene resonancias eucarísticas» [173].

171. Cfr. Jn 15, 1-8.
172. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., t. III, p. 131.
173. O. c., p. 928.

[illegible]

Evangelio como la Vid verdadera, mientras que sus discípulos son los sarmientos[150]. En unos opúsculos [illegible] con el Antiguo Testamento, donde está muy presente dicho viñedo y que en el caso de Oseas aparece su íntima unión con los [illegible][151], así como al mismo tiempo se impone la necesidad de la poda, semejante a la poda que cada año realiza el buen labrador. Se destaca también la fecundidad de la nueva vid, la Iglesia de Cristo en contraposición a la esterilidad de la vieja vid de Israel. Finalmente, sostenemos con Brown que el símbolo de la vid y los sarmientos tiene resonancias eucarísticas[152].

En el IV Evangelio podemos destacar que el primero de los signos en Caná gira en torno al vino. Ya dijimos que la mayoría de los autores reconocen la riqueza simbólica de este relato, que encierra una profunda teología, tanto cristológica, como eclesiológica, mariológica y sacramentaria. Por ello no es admisible quedarse en la periferia del texto, a la hora de interpretarlo. Con Bauer sostenemos que "todos los exegetas católicos están de acuerdo en que el vino tiene una profunda significación simbólica"[153]. Esta interpretación, sin embargo, no va en contra del valor histórico, como afirma Serenthà al tratar este tema[154]. La razón que da dicho autor es que si se trata de un símbolo, no puede tratarse al mismo tiempo de un hecho realmente acaecido. Pensamos que su argumento no tiene [illegible] que un hecho realmente ocurrido puede servir como símbolo de ciertos valores teológicos o morales. De hecho, todos los milagros narrados por San Juan, signos, señales, enigmas, los denomina él, tienen un valor simbólico que va más allá de la simple anécdota, incluido el milagro de la multiplicación de los panes y los peces, cuya historicidad viene avalada por el relato paralelo de los tres evangelios sinópticos.

En las bodas de Caná el agua convertida en vino, como ya dijimos, era la destinada a las abluciones rituales de los judíos. Con su transformación en buen vino, se expresa el paso de la antigua economía a la nueva. Pero, además, al hacer notar la abundancia y la calidad del vino, se evocan las profecías de Isaías, Amós y Joel, que describían la era mesiánica como un tiempo de esplendor y de riqueza, simbolizado mediante ese vino abundante y generoso del que ya hemos hablado.

[illegible]

CAPÍTULO II

ADORAR AL PADRE EN ESPÍRITU Y VERDAD[1]

Dentro del capítulo cuarto, el encuentro de Jesús con la Samaritana tiene clara trabazón interna y armonía descriptiva. El relato completo[2] podemos dividirlo en tres momentos: a) Se inicia el diálogo sobre el agua, con el que se da paso a la revelación sobre el don del agua viva[3]. b) Se cambia de tema en la conversación y se entra en la cuestión sobre el lugar idóneo donde dar culto a Dios. Se termina con una revelación, ahora acerca de la condición mesiánica de Jesús[4]. c) La llegada de los discípulos inicia la última perícopa en la que se presagia una nueva siega y recolección, iniciada en cierto modo con la conversión de los samaritanos, que aceptan y reconocen a Jesús como el Salvador del mundo, verdad revelada al final del relato[5]. Se pasa entonces a referir la continuación del viaje hacia Galilea, así como la curación del hijo del funcionario real, con cierto paralelismo con el milagro de Caná.

El contexto inmediato nos ayudará a entender mejor el texto mismo sobre el culto. En efecto, las palabras del Señor en torno al agua viva se relacionan intimamente con el culto en Espíritu y verdad. Esto es así porque el agua es el elemento principal, junto con el fuego, que más se emplea en la Biblia como símbolo del Espíritu Santo[6].

1. Publicado en «Scripta Theologica», 23 (1991) 785-835. Sobre este tema dirigí la tesis doctoral del Prof. J. Valiente Lendrino, publicada con el título de *El culto en espíritu y verdad en el IV Evangelio. Aspectos bíblicos del templo y su culto*, Pamplona 1990.

2. Cfr. Jn 4, 3-42. M. P. HOGAN, *The woman at the well (Joh 4, 1-42)* , «The Bible Today», 82 (1976) 663-669.

3. Cfr. Jn 4, 3-15.

4. Cfr. Jn 4, 16-26.

5. Cfr. Jn 4, 27-42.

6. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Culto y liturgia en San Juan*, «Nova et Vetera», 13 (1988) 17. Ver *supra* en p. 157 ss.

1. *Junto al pozo. Evocaciones*

El lugar donde todo ocurre es junto al pozo de Jacob, situado en la tierra que el patriarca compró a la vuelta de su destierro, después de reconciliarse con su hermano Esaú[7]. El Evangelista señala, en ocasiones, ciertas circunstancias de tiempo y lugar, que contribuyen de alguna manera a subrayar la importancia teológica del acontecimiento narrado. Además de hablar de aquella primera tierra comprada por Jacob, dice que allí había un pozo[8]. En Palestina, un pozo es siempre un don precioso y un lugar propicio para suscitar historias legendarias. Para los hebreos un pozo era un regalo del Señor, un don divino. Así lo explica el Targúm al traducir el pasaje del libro de los Números, cuando canta al pozo que cavaron los príncipes de Israel para dar de beber al Pueblo en el desierto[9]. La idea del pozo como don divino, tan vital para los israelitas, subyace en el diálogo de Jesús con la Samaritana[10]. Además, recordemos que un pozo simbolizaba la Torá, cuyos sabios preceptos daban vida y fecundaban la existencia del hombre, lo mismo que las aguas hacen con la tierra.

Un pozo era también símbolo de la Sabiduría. Ese recurso a las aguas como símbolo del don del Señor, lo tenemos también en el profeta Isaías, que en más de una ocasión afirma que la sed del hombre, la sed de Israel sólo Yahwéh la puede apaciguar[11]. Por su parte, en los libros sapienciales, tenemos a Ben Sirac que describe la Sabiduría como una madre que va al encuentro del hijo sediento para darle de beber[12]. Dirá también que la Ley riega a la Tierra como los cuatros ríos regaban al Paraíso[13]. Son pasajes que laten en la conversación sobre el agua del pozo y la nueva agua viva que le ofrece Jesús.

Todo ello es necesario tenerlo en cuenta. Lo mismo que, como dijimos, es preciso recordar la relación del agua con el Espíritu que, ya en el Antiguo Testamento, tanto se destaca. Es Ezequiel de modo particular quien lo apunta y lo subraya cuando anuncia que el pueblo, disperso entonces entre los gentiles, volverá de nuevo a la Tierra de

7. Cfr. Gn 33, 20.
8. Cfr. A. JAUBERT, *La symbolique du puits de Jacob, Jn 4, 12*, en *Mélanges H. de Lubac. L'homme devant Dieu*, París 1963, p. 63-73.
9. Cfr. Nm 21, 18.
10. Cfr. A. JAUBERT, *Aproches de l'Evangile de Jean*, París 1976, p. 59.
11. Cfr. Is 12, 6; 55, 1.
12. Cfr. Si 15, 3.
13. Cfr. Si 24, 25-34. E. STOCKTON, *Symbolisme de l'eau et connaissance de Dieu*, «Foi et Vie», 64 (1985) 455-463.

los patriarcas, a la patria tan anhelada y soñada en los interminables años del exilio. En aquellos días, dice el profeta, Dios rociará la tierra con agua limpia y quedarán purificados. Además, les cambiará el corazón de piedra que tienen por un corazón de carne, dócil y no recalcitrante para seguir los preceptos del Señor. «Infundiré mi Espíritu en vosotros —sigue el profeta hablando en nombre de Yahwéh— y haré que os conduzcáis según mis preceptos y practicaréis mis normas»[14]. Hay una relación entre el agua con que Dios rociará y el Espíritu que el Señor infundirá sobre los suyos. Con ello se entiende mejor la diferencia entre el agua del cántaro de la Samaritana y el agua viva que el Señor ofrece. Esa íntima conexión entre el agua y el Espíritu es recogida en la fiesta de los Tabernáculos, cuando exclama en alta voz que ríos de aguas vivas brotarán de su pecho herido. «Dijo ésto del Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él...»[15].

La idea de la donación divina está presente si tenemos en cuenta que el Espíritu es el don por excelencia del Padre[16]. Hay que señalar además que Ezequiel, al hablar del agua y del Espíritu, alude también al hecho de infundir la Ley en el interior del hombre, de tal forma que sea factible su cumplimiento. Así se explica, a renglón seguido, el cambio de corazón[17]. Ese misterioso cambio se realiza con la infusión del Espíritu, fuerza divina que hará que los hebreos se *conduzcan según sus preceptos, observen y practiquen* sus normas. Esa repetición de verbos que he subrayado, son sinónimos de cumplir la Ley.

De esa forma se indica la fuerza interior que conlleva la acción del Espíritu en el hombre, empujándolo, suave o impetuosamente, no sólo a observar la Ley sino a realizar las más grandes hazañas por cumplirla. Es Jeremías el que sugiere la misma idea cuando anuncia una nueva alianza, no como la antigua que los padres del Pueblo rompieron. Cuando llegue el momento, «después de aquellos días —oráculo de Yahwéh—: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré...»[18]. La epístola a los Hebreos recoge este pasaje cuando habla de Cristo como mediador de la nueva alianza[19]. A los de Corinto les dirá el Apóstol que, a diferencia de la Ley mosaica que fue

14. Ez 36, 27.
15. Jn 7, 39. Cfr. M. MIGUENS, *El agua y el Espíritu en Juan 7, 37-39*, «Estudios Bíblicos», 41 (1972) 369-398.
16. Cfr. Mc 11, 13.
17. Cfr. Ez 36, 26-27.
18. Jr 31, 33.
19. Cfr. Hb 8, 10.

escrita en piedras, la Ley nueva se establece «escrita, no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de corazones de carne»[20]

A. Jaubert estima que la escena, enmarcada junto al pozo de Jacob, da pie para pensar en otras escenas similares, narradas por el Antiguo Testamento[21]. De esa forma encontró el siervo de Abrahán a Rebeca, «con su cántaro al hombro»[22], cuando fue enviado por su amo a que buscara a la futura esposa de su hijo Isaac. El siervo al ver a Rebeca, tan gentil y hermosa, le pide agua de su cántaro. Luego, cuando Isaac la ve por vez primera, se alude también a otro pozo, el de Lajay-Roi[23]. En el caso de Jacob ocurre algo parecido. Raquel llega al pozo para abrevar al ganado y Jacob, que estaba allí, queda prendado de ella y le ayuda a remover la piedra del pozo. Acto seguido, dice el relato con sencillez e ingenuidad, «Jacob besó a Raquel y luego estalló en sollozos»[24]. También con Moisés ocurre algo parecido. Las hijas del sacerdote de Madián llegan a un pozo para dar de beber a sus ovejas. «Pero vinieron los pastores y las echaron. Entonces, levantándose Moisés, salió en su defensa y les abrevó el rebaño»[25]. Rauel, agradecido, le entrega a su hija Seforá como esposa.

A estos datos hay que añadir que poco antes el Evangelio habla de Cristo como del Esposo[26]. Por otro lado también se aludirá a los esponsales cuando se nombre al marido de la Samaritana. Todo ello hace pensar en los esponsales de Yahwéh con su pueblo, y en particular con el Reino del Norte, con Samaría, según anunció el profeta Ezequiel[27]. Por tanto, el encuentro de Jesús con la Samaritana sugiere que la Nueva Alianza se inicia ya y que las bodas del Cordero, anunciadas en el Apocalipsis, han comenzado en cierto modo.

2. *La sed de Cristo*

Se indica que todo ocurre hacia la hora de sexta. Entonces Jesús tiene sed y le dice a la mujer que le dé de beber. Son detalles nimios

20. 2 Co 3, 3.
21. A. JAUBERT, *Aproches de l'Evagile de Jean*, París 1976, p. 61.
22. Gn 24, 62.
23. Cfr. Gn 24, 26.
24. Gn 29, 12.
25. Ex 2, 17.
26. Cfr. Jn 3, 29.
27. Ez 16, 46-62.

pero que, mirados con detención y teniendo en cuenta el estilo sugerente de San Juan, nos permiten establecer unas relaciones entre esta escena y la del Calvario. La hora en que todo ocurre es, en efecto, la misma en las dos escenas, hacia el mediodía. Y en uno y en otro momento, Jesús tiene sed[28]. Es verdad que esa sed es real, fisiológica y explicable por razones naturales en uno y en otro caso.

Pero San Juan va más allá de los hechos escuetos, encuentra un sentido escondido en los gestos más sencillos. El había descubierto aspectos que, al recordarlos y meditarlos con frecuencia, quedaron grabados en su mente. En cuanto a la sed del Señor, tanto en Samaría como en el Calvario, observa Schnackenburg que el evangelista hizo «una reflexión profunda sobre lo que significa ese «Tengo sed» de Jesús»[29]. Cuando llegan los discípulos con los alimentos comprados y le dicen al Señor que coma, El contesta que tiene un alimento que ellos desconocen: hacer la voluntad del que le ha enviado y llevar a término su obra. Este es el objeto de los anhelos de Cristo, lo que le acucia y le produce hambre y sed. Por eso, con una pregunta negativa, afirma con fuerza que ha de beber el cáliz que el Padre le ha entregado[30]. Por tanto, la sed es «imágen del anhelo de Jesús por cumplir la voluntad del Padre hasta el último detalle»[31].

También el modo de pedir el agua es digno de notar. No dice dáme un poco de agua, sino que dice dáme de beber. Léon-Dufour observa que la primera forma es la que se usa de ordinario en la Biblia[32], mientras que la segunda se usa sólo cuando se narran las quejas de los hebreos en el desierto[33]. Del uso de esa forma se puede decir que Jesús representa un nuevo Israel que también tiene sed, pero no sólo de agua sino de algo más importante y trascendente. Es, por otra parte, una interpretación de la sed que ya hacía Amós, cuando habla «no ya de una sed de agua, sino de oír la palabra de Yahwéh»[34]. También el salmista habla de la sed que tiene de Dios, tan profunda como la sed de la cierva que corre veloz en busca de las aguas[35].

28. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La Verdad de Jesús*, Madrid 1979, p. 220-239.
29. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. III, p. 349.
30. Cfr. Jn 18, 11: «¿Acaso no voy a beber el cáliz que el Padre me ha dado?».
31. R. SCHNACKENBURG, o. c., ibid.
32. Cfr. Gn 24, 17. 43; Jc 4, 19.
33. Cfr. Ex 17, 2; Nm 21, 16. Sólo en estos textos se combinan los verbos dar (δοῦναι, *doũnai*) y beber (πίνειν, *pínein*).
34. Am 8, 11.
35. Cfr. Sal 42, 2-3.

La Samaritana se extraña de que un judío le hable y le pida algo, pues los de Judea y los de Samaría no se hablaban entre sí. La extrañeza aumenta cuando el Señor pronuncia unas misteriosas palabras sobre el don de Dios, muy valioso pero desconocido para ella. Si lo conociera y comprendiera quién le está hablando, ella sería la que pidiese suplicante un poco de esa agua viva, que el don divino comporta. Aparece de nuevo la idea de donación que se había sugerido ya al hablar de la heredad de Jacob, aquella porción de tierra, donada como mejora por Jacob a su hijo José. En nuestro caso el don del agua viva, como ya indicamos antes, se relaciona con el Espíritu Santo que Jesús había de dar cuando fuera crucificado y traspasado en la Cruz, y que se simboliza en el chorro de agua y sangre que brota del costado de Cristo, herido por la lanzada del soldado romano[36].

El diálogo prosigue y la Samaritana no acaba de salir de su asombro y desconcierto. Dónde está esa agua viva cuando no tiene ni cubo para sacar el agua. ¿Es que este hombre se cree más que Jacob que les donó aquel pozo, con agua desde hace siglos? Entonces Jesús le explica la gran diferencia que hay entre esa agua y la suya. Aquella quita la sed de momento, el agua viva que El dará apaga la sed para siempre, esa sed insaciable e indefinida que todo hombre tiene y que nada la calma del todo. Además, añade Jesús, esa aguas serán fuentes que brotarán eternamente. La Samaritana se ha rendido ya y suplica con sencillez y humildad: «Señor, dáme de esa agua, para que no tenga sed ni tenga que venir hasta aquí para sacarla»[37]. Y con esa frase termina la primera parte del encuentro de Jesús con la Samaritana.

Al entrar en el segundo diálogo de Jesús con la Samaritana, junto al pozo de Jacob, hemos de reconocer su gran importancia y también las dificultades que entraña. Es el pasaje más controvertido de cuantos en el IV Evangelio hablan de la verdad[38]. La frase «en Espíritu y verdad» ha sido interpretada de las formas más dispares, hasta llegar a entender todo lo contrario de lo que realmente dice el hagiógrafo. Por eso L. Bouyer afirma que es el pasaje más maltratado de todo el IV Evangelio[39]. Su importancia es sobre todo de carácter teológico y cristológico, aspectos que palpitan en el texto y dejan una impresión profunda e inolvidable cuando se medita y contempla[40].

36. Cfr. Jn 7, 39; 19, 30. 34.
37. Jn 4, 15.
38. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans S. Jean*, Roma 1977, p. 673.
39. Cfr. L. BOUYER, *Le quatrième évangile*, París 1955, p. 105.
40. Cfr. D. MOLLAT, *Le puits de Jacob (Jn 4, 1-42)*, «Bible et vie chrétienne», 6 (1954) 83-84.

vv. 16-24

En esta segunda sección que estudiamos ahora tenemos la continuación del diálogo de Jesús con la Samaritana. También aquí encontramos las notas o datos que caracterizan las construcciones literarias que el Evangelista hace de los diálogos[41]. Se inicia con una frase misteriosa de Jesús. En este caso es la alusión a un marido inexistente[42] que, en caso de existir, no se sabe bien para qué lo iba a llamar. Por ello la reacción de la Samaritana es de extrañeza, segundo dato que se da en otros diálogos. Ella responde que no tiene marido y, por tanto, no sabe por qué le dice aquello. El tercer elemento del esquema literario sobre un diálogo, es la explicación de Jesús al que no ha entendido la frase inicial. En nuestro caso, el Señor reconoce que la mujer ha dicho la verdad, pues ha tenido ya cinco maridos y el hombre con quien vive entonces no es su marido. Después de estos tres rasgos fundamentales de todo diálogo en el IV Evangelio, sigue unas alternancias entre Jesús y la Samaritana, mediante las cuales el Señor va conduciendo a la interlocutora al conocimiento de algún aspecto del Misterio de la Salvación, que en Cristo se encierra. En cuanto al estilo se advierten otras notas de los diálogos joanneos, como son la brevedad y concisión, la solemnidad y el ritmo, los detalles y la rica caracterización de los personajes.

Otro dato típicamente joánico es el conocimiento que tiene Jesús del interior del hombre, así como del curso de los acontecimientos, tanto presentes como futuros. Esto que en los Sinópticos se hace notar[43], aparece en San Juan con más frecuencia. Así, por ejemplo, en el caso de Natanael la frase relativa a la higuera, bajo la que Jesús le vio, manifiesta el conocimiento de algo muy íntimo de aquel, a quien Jesús presentó, sólo con verle, como un israelita verdadero y sin doblez[44]. Luego, durante la Pasión, una y otra vez se dice que Jesús sabía cuanto iba a ocurrir[45].

41. Cfr. C. H. DODD, *The dialogue form in the Gospels*, «The Bulletin of the John Rylands Library», 37 (1954) 54-67. D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación del Evangelio de San Juan*, Madrid 1988, p. 385.
42. Cfr. Jn 4, 16.
43. Recordemos, por ejemplo, cuando Jesús adivina lo que piensan aquellos que contemplan al paralítico descolgado por el techo, a quien Jesús le dice que sus pecados le son perdonados (cfr. Mt 9, 4). También en el caso de Simón el fariseo, el Señor sabe lo que está pensando, mientras que aquella pecadora le besa los pies, anegada en llanto (cfr. Lc 7, 39-40).
44. Cfr Jn 1, 47-49.
45. Cfr. Jn 13, 1; 18, 4; etc. Es significativo el uso que hace el evangelista de los verbos οἶδα, *oĩda*, y γιγνώσκο, *gignósko*, reservando el primero para hablar del conocimiento que tiene el Señor, un conocimiento más inductivo que deductivo (cfr. I. DE LA POTTERIE, *La Verdad de Jesús*, Madrid 1979, p. 284-298).

Al sentirse descubierta por aquel hombre que tan bien conoce su pasado, la Samaritana cambia de conversación y aprovecha que tiene ante sí a un profeta, para preguntarle por el lugar donde hay que dar culto a Yahwéh, tema debatido entre samaritanos y judíos. Para entender mejor la respuesta de Jesús, hay que tener en cuenta que la referencia al marido evoca los esponsales, aludidos ya de alguna manera y que tanta relación tiene con el concepto bíblico de la Alianza. De ahí que la carencia del marido sirva para expresar el triste estado en que los samaritanos se encontraban, desgajados del Pueblo elegido, fuera por tanto de la Alianza con Yahwéh.

Por otro lado, la alusión a los cinco maridos anteriores puede relacionarse con los cinco pueblos paganos procedentes de Asiria, que llegaron a Samaría después del destierro a Babilonia del reino de Israel. En efecto, para ocupar las tierras, abandonadas por la fuerza, «el rey de Asiria hizo venir gentes de Babilonia, de Kutá, de Avvá, de Jamat y de Sefarvayim y los estableció en las ciudades de Samaría en lugar de los hijos de Israel» [46]. Como era lógico, los nuevos colonos continuaron dando culto a sus dioses. Sin embargo el culto a Yahwéh no desapareció. El rey de Asiria, temeroso de irritar al Dios de aquellas tierras, envía a un sacerdote hebreo para que predique y dé culto a Yahwéh. Al mismo tiempo le concede que se establezca en el santuario de Bethel. No obstante, «cada nación se hizo sus dioses y los pusieron en los templos de los altos que habían hecho los samaritanos» [47].

Se originó así un sincretismo que mezclaba el culto idolátrico con el culto a Yahwéh. Por esa razón, cuando se reconstruye el templo en tiempos de Nehemías [48], los judíos rechazan la oferta de ayuda hecha por los samaritanos, ahondando así aún más la separación ya existente. En tiempos de Jesús las desavenencias seguían vivas. De ahí que entre los insultos que dirigieron contra el Señor estaba el de «samaritano» [49]. A Cristo no le importó nada, como se manifiesta en la simpatía que mostró hacia los samaritanos en la parábola del Buen Samaritano [50].

Los habitantes de Samaría, por su parte, correspondieron a Jesús creyendo en El [51] y mostrándole su gratitud, como vemos cuando

46. 2 R 17, 24.
47. 2 R 17, 29.
48. Cfr. Ne 4, 1-6.
49. Cfr. Jn 8, 48.
50. Lc 10, 30-37.
51. Cfr. Jn 4, 39-42.

uno de ellos fue curado de su lepra[52]. Al iniciar la expansión del cristianismo, la primera región evangelizada por voluntad del Señor[53], después de Judea, fue Samaría donde sus habitantes volvieron a mostrar sus buenas disposiciones[54]. El IV Evangelio, con el episodio de la Samaritana, tan amplio y detallado, como rico de contenido teológico, manifiesta también el origen de aquellas primeras comunidades cristianas de Samaría.

Con la admisión de los samaritanos en la Iglesia se derrumbaba el primer muro que con el tiempo y la cerrazón de los hombres se había levantado. Con ese primer paso se avanzaba hacia la evangelización universal, se comenzaba a socavar ese otro muro levantado contra los gentiles, a los que no se les permitía formar parte, de modo pleno, del Pueblo elegido. Es de suponer que habría samaritanos que también resistieron a Cristo y a sus enviados. Así se ve en aquellos que no les permitieron pasar por su ciudad, cuando se dirigían hacia Jerusalén[55]. También Simón el Mago, habitante de Samaría, no entendió la doctrina de Jesús, y pretendió comprar con dinero el don del Espíritu[56]. Sin embargo, en general fueron muchos los samaritanos que se convirtieron al cristianismo. Y, desde luego, tanto el Señor como los apóstoles miraron con simpatía a quienes los judíos despreciaban.

Ello no quiere decir que Cristo no les reconviniera en aquello que no estaba bien. Así lo vemos, de alguna manera, en nuestro pasaje con la llamada del marido inexistente de aquella mujer. También la referencia a los cinco maridos sugiere el pasado idolátrico del pueblo de Samaría. Por esto, entre líneas, podemos entender la llamada que hace el Señor a que vuelvan al verdadero marido, es decir a Yahwéh. Se recuerda así la profecía de Oseas, al anunciar que vendrá el día en que Samaría llamará a Yahwéh «Marido mío» y no «Baal mío»[57].

3. *Los profetas y el culto*

Puede parecer extraño que la mujer, al reconocer a Jesús como un profeta, le plantee una cuestión relacionada con el culto, tema más

52. Cfr. Lc 17, 16.
53. Cfr. Hch 2, 8.
54. Cfr. Hch 8, 4-25.
55. Cfr. Lc 9, 52-53. A. LENGLET, *Jésus de passage parmi les Samaritains: Jn 4, 4-42*, «Biblica», 66 (1985) 493-503.
56. Cfr. Hch 8, 18-24.
57. Os 2, 18.

indicado para tratar con un sacerdote. Y, sin embargo, es una ocurrencia lógica si tenemos en cuenta la importancia que, en la predicación profética, tuvo la cuestión litúrgica[58]. En efecto, Jeremías se queja contra el mercantilismo que en el Templo se daba, de forma tal que habían convertido el lugar sagrado por excelencia en una cueva de ladrones[59]. Esa queja la repite el Señor al expulsar del Templo a los mercaderes y cambistas[60]. También Zacarías anunció que llegará un día en que todo aquel trasiego comercial desaparecerá del Templo[61].

Como vemos, Jesús está en esa línea profética al purificar el Templo. También lo está cuando habla de un culto nuevo, evocando a Malaquías que vaticinó la purificación de los hijos de Leví, a fin de que puedieran ofrecer un sacrificio perfecto, una oblación digna de Dios[62]. Todas esas actuaciones no se pueden interpretar como una postura opuesta al culto y al sacerdocio. Todo lo contrario, esas intervenciones buscan en realidad un culto digno y adecuado. No iban, por tanto, en contra de las instituciones sagradas, que el mismo Yahwéh reguló. La intención de los profetas era suscitar unas disposiciones interiores más sinceras, una coherencia mayor entre el culto y la conducta. Se impugnaba un ritualismo formalista, unas ceremonias vacías y sin incidencia en la vida práctica[63].

Así aparece al inicio del libro de Isaías, cuando Yahwéh se queja de los sacrificios y las fiestas de quienes llevan una vida licenciosa, poco acorde con el querer divino. Todas aquellas ceremonias y sacrificios, por largas y abundantes que sean, le causan tedio, las abomina y desprecia[64]. También dirá en otro momento que ese pueblo honra al Señor con sus labios, «mientras que su corazón está lejos»[65]. Pará que sirven, se pregunta Jeremías, el incienso, los holocaustos y demás sacrificios, cuando no se cumple la Ley[66]. Oseas afirma que vale más la misericordia que el sacrificio. El Señor también recogerá este pasaje en su predicación[67]. Amós, por su parte, habla del rechazo divino

58. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan*, Salamanca 1989, p. 289-290.
59. Cfr. Jr 7, 11-14.
60. Cfr. Mt 21, 13.
61. Cfr. Za 14, 21.
62. Cfr. Ml 3, 2-4.
63. Cfr. J. LÓPEZ MARTÍN, *«En el Espíritu y la verdad». Introducción a la Liturgia*, Salamanca 1989, p. 24.
64. Cfr. Is 1, 10-17.
65. Is 29, 13.
66. Cfr. Jr 6, 10.
67. Cfr. Os 6, 6; Mt 9, 13.

contra los holocaustos y demás sacrificios cuando, al mismo tiempo, no se cumple la Ley[68]. También cuando Jesús habla de la reconstrucción de un Templo nuevo está en la línea profética, especialmente acorde con Ezequiel que habla extensamente de la construcción del Templo mesiánico[69].

El pueblo de Israel pretendía, como tantos otros, atrapar de alguna manera a la divinidad, tenerla propicia a cambio de oblaciones y ritos, mientras que se descuidaba la ética y la moral, convencidos de que el Señor ya estaba contento con el culto que se le tributaba[70]. Con ello se olvidaba el carácter exigente de la Alianza con Yahwéh, a quien veneraban pero no obedecían. Se daba una grave distorsión en los elementos básicos de un culto adecuado, según el querer de Dios[71]. De ahí que era preciso un culto nuevo y distinto. Malaquías lo divisa en la lejanía y afirma que llega el día en que, en el mundo entero, se ofrecerá a Yahwéh un sacrificio grato a sus ojos y una ofrenda pura[72].

El diálogo de Jesús con la Samaritana continúa fluido y coherente, bien ensamblado en el escenario donde tiene lugar. Muy cerca se divisan los montes Ebal y Garizín. Es en la cima de éste donde se alzaba un templo, cuyos orígenes se remontaban a varios siglos anteriores y en el que los samaritanos daban culto a Dios. La mujer habla de los padres que adoraron al Señor en ese monte. Se trata de los patriarcas Abrahán y Jacob, venerados por los samaritanos que aceptaban sólo el Pentateuco como libro sagrado. El Crisóstomo, según cita del Aquinate[73], estima que fue en este monte donde ocurrió el episodio del sacrificio de Abrahán. Parece, sin embargo, que fue en el monte Sión, según la interpretación del segundo libro de las Crónicas[74]

La referencia al Garizín, como lugar de culto de los patriarcas, se debe sin duda a que por aquella zona es por donde estuvo Abrahán, durante la primera época de su estancia en Caná y «edificó allí un altar a Yahwéh que se le había aparecido»[75]. También Jacob, co-

68. Cfr. Am 5, 20-26.
69. Cfr. Ez 40-48.
70. Cfr. A. BERGAMÍN, *Nuevo diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, p. 506.
71. Cfr. X. BAZURKO - J. A. GOENAGA, *El culto en el Nuevo Testamento*, en Varios, *La celebración en la Iglesia*, Salamanca 1985, p. 56.
72. Cfr. Mt 1, 11.
73. Cfr. Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Lectura in Johannis evangelium*, Roma 1952, p. 114.
74. Cfr. Gn 22; 2 Cro 3, 1.
75. Gn 12, 7.

mo sabemos, habitó en Siquén y allí dio culto a Yahwéh[76]. Cuando los israelitas entraron en la tierra de los cananeos para conquistarla, será bendecido el monte Garizín y también desde allí el pueblo será bendecido[77].

Los judíos, por su parte, para justificar el culto en Jerusalén, se apoyaban en la disposición del Deuteronomio sobre la necesidad de unificar el culto en un sólo lugar[78]. Es cierto que el primer santuario estuvo en Silo. Pero luego, por mandato de Salomón, apoyado por el profeta Natán, se determinó que el culto único se celebrara en Jerusalén, donde fue trasladada el Arca[79]. Cuando se dividió el Reino, a la muerte de Salomón, Jeroboán el rey de Israel «fortificó Siquem, en la montaña de Efraín, y habitó en ella»[80]. Se inició entonces el cisma político entre el Reino de Judea al Sur, y el Reino de Israel al Norte. En un primer momento todos los hebreos, tanto los sureños como los norteños, subían a Jerusalén para dar culto al Señor.

Sin embargo pronto cambiaría la situación. Jeroboán comprendió que aquello no le favorecía en absoluto. Esas idas y venidas a Jerusalén eran un peligro para su hegemonía, pues la unidad de culto propiciaba la unidad política, sobre todo en aquel tiempo, cuando se entrecruzaban con fuerza lo religioso y lo político. Por ello el rey de Israel prohibe a sus vasallos que fueran a Jerusalén para dar culto a Dios[81]. Así se produjo el cisma en el culto y con ello se acentuó la separación entre Judea e Israel. En la época de Cristo todo seguía igual, aunque entonces el santuario de los samaritanos estaba en el monte Garizín, donde se había situado después del destierro.

En cambio en el reino de Judea, tras la muerte de Salomón, permanece el Templo de Jerusalén con todo su esplendor y grandeza. Por ese hecho Jerusalén era «la patria del culto divino... el lugar de la presencia de Dios en la tierra»[82]. Se oraba allí pues se pensaba que así la oración llegaba antes a los oídos del Señor. Sin embargo, tampoco los habitantes del Sur fueron fieles a la Alianza y acabaron deportados lo mismo que sus hermanos del Norte. El Señor lo había predicho, les había amonestado y amenazado. Todo fue inútil. Al final el Tem-

76. Cfr. Gn 33, 17.
77. Cfr. Dt 11, 29; 27, 12.
78. Cfr. Dt 12, 3.
79. Cfr Sal 77, 60.
80. Cfr. 1 R 12, 25.
81. Cfr. 1 R 12, 28-30.
82. J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1980, p. 93.

plo fue destruído, Dios se había ausentado y, al desaparecer su Presencia, los sólidos muros de una de las siete maravillas del mundo antiguo se resquebrajaron. El saqueo y el pillaje tarminó convirtiendo el orgullo del pueblo en un montón de ruínas. Grande fue el dolor del pueblo. En el destierro llora su pecado, se arrepiente y Dios, una vez más, le perdona. El rey Ciro de Persia permite a Esdras y Nehemías que retornen a Jerusalén y reconstruyan el segundo Templo, sobre el lugar donde estuvo el primero. Era la Primavera del año 537 a. C.

El tiempo dio paso a los seleúcidas que dominaron toda aquella región. Uno de ellos, Antioco IV, instaura en el Templo de Jerusalén el culto a Júpiter. Semejante abominación provoca la rebelión de los Macabeos que terminarán venciendo. Entonces se purifica y se dedica de nuevo el Templo. Era un 25 del mes de Kisleu que desde entonces será fiesta grande para los judíos, la fiesta de la חנכה, *Hannukáh*. Con los romanos nuevos personajes entran en el escenario de la Historia. Entre ellos destaca un idumeo, Herodes el Grande. Este reyezuelo para atraerse el favor del pueblo decide reconstruir el Templo con toda la riqueza y el esplendor que su ambición y afán de grandeza le permitieron. Las obras se iniciaron el año 20 a. C. En tiempo de Jesús está practicamente acabado, aunque no del todo ya que poco antes de su destrucción, todavía faltaban algunos detalles que rematar.

Pero el pueblo seguía teniendo dura la cerviz, en frase de los profetas de Israel[83]. Los constructores desecharon la piedra angular[84] y el edificio se les vino de nuevo abajo. Jesús, desde la falda del monte de lo olivos predijo lo que iba a ocurrir, no pudiendo reprimir el llanto ante aquella tremenda tragedia que se avecinaba[85]. Es cierto que fue en el año 70 cuando el Templo queda reducido a pavesas. Mas, en realidad, su ruina comienza cuando el velo del «Sancta sanctorum» se rasga de arriba abajo[86]. Con la muerte de Jesucristo se iniciaba una nueva ausencia de la שכנה, *Shekinah*, de Dios, la más larga de la historia de Israel, pues nunca estuvo tanto tiempo sin Templo. Del último sólo quedó un muro maltrecho, donde los judíos que rechazan a Jesús de Nazaret se lamentan y oran en dramático balanceo, introduciendo sus plegarias, escritas en papeles, entre las hendiduras del muro del llanto, esperando contra toda esperanza que el Mesías llegue.

83. Cfr. Is 48, 4; Jr 7, 26; 2 Cro 30, 8; etc.
84. Cfr. Is 28, 16; Sal 118, 22; 1 P 2, 6-8; etc.
85. Cfr. Lc 19, 41-44.
86. Cfr. Mt 27, 51.

Pero no todos los judíos rechazaron a Jesús. Como predijeron los profetas, un pequeño sector del pueblo hebreo, el Resto de Israel, recibió con gozo al Enviado de Dios, creyeron en El siendo así el germen inicial del Nuevo Israel, la Iglesia de Jesucristo. Se iniciaba de esa forma la era mesiánica. Jerusalén fue destruida de raíz por Adriano. Sin embargo, su valor simbólico perdura, su recuerdo permanece vivo en los discípulos de Cristo. Será Juan el que nos hable de la nueva Jerusalén, la Celestial, donde habrá también un nuevo Templo.

En la respuesta de Jesús vemos que el culto ya no será ni en Jerusalén ni el monte Garizin. Entonces dónde. El Señor, al contestar, prescinde de momento de esa cuestión. Deja bien sentado que ya no es preciso ir a uno o a otro de esos lugares prescritos por los antiguos, y avalados en algún caso por el mismo querer de Dios. En definitiva, tanto el Tabernáculo del desierto, como el Templo de Jerusalén fueron construidos por orden de Yahwéh, que daba normas precisas para ello, a menudo hasta en detalles nimios[87].

Jesús, repetimos, al contestar prescinde del lugar. Y al decir que ya no será preciso hacerlo necesariamente en los lugares habituales, no prohibe el que se pueda dar culto allí. De hecho Jesús volverá a Jerusalén y estará en el Templo para participar en la celebración de algunas fiestas judías[88]. También los apóstoles irán a orar al Templo, después de la Ascensión[89]. Por tanto, no se pueden interpretar las palabras del Señor en el sentido de que no hay que ir al Templo a orar, hasta el punto de que ya no tengan sentido los lugares de culto, o que sea lo más adecuado orar y venerar al Señor en cualquier parte, siendo contrario al mensaje evangélico la erección de un santuario. Es verdad que se puede, y se debe, buscar a Dios, vivir en su presencia, hablar con El, siempre y en todo lugar. Así debió vivir y morir Jesucristo, unido siempre al Padre. Y así han debido vivir, y viven, quienes llegan a conseguir ser contemplativos. Pero eso no excluye la oración, o el tributar un culto debido al Padre, en un lugar determinado.

Es verdad que Jesús habla de entrar en el propio cuarto para orar al Padre[90]. También es cierto que el Señor se retiraba al monte para orar[91]. Pero eso no impedía que concurriera al oficio sinagogal

87. Cfr. Ex 25-27; 1 Cro 21-29.
88. Cfr. Jn 7, 14; 10, 22-23.
89. Cfr. Hch 3, 1; 21, 26.
90. Cfr. Mt 6, 6.
91. Cfr. Lc 6, 12.

para orar con el pueblo y participar en la lectura y comentario de los textos litúrgicos[92]. Es cierto que los primeros cristianos no tenían templos donde celebrar el culto. Pero ello se debía a que entonces no tenían medios para construirlos, aparte de que eran perseguidos como hombres fuera de la ley. No obstante, es sabido que desde los comienzos se reunían en determinados lugares para celebrar la Eucaristía, o para orar todos juntos[93].

No se puede, por tanto, afirmar sin más que carece de sentido hablar de un lugar de culto, cuando Cristo, presente entre nosotros, es el Templo nuevo[94]. Los lugares de culto no tienen por qué desaparecer, como parece decir A. Jaubert aduciendo que «la presencia del único consagrado desacraliza todos los templos»[95]. También De la Potterie opina que el Templo donde se deberá buscar la presencia de Dios para adorale no está ni en Jerusalén ni en el Garizín, en realidad ya no está en lugar alguno pues «es *un Templo espiritual: «el Espíritu y la verdad»*[96]. O. Cullmann dice que «la presencia divina ligada hasta el presente al Templo de Jerusalén, es visible desde ahora en la persona de Cristo»[97]. En otro trabajo posterior, este autor protestante afirma también que el Espíritu «es el lugar de toda verdadera adoración»[98]. También G. Segalla habla del Espíritu Santo como lugar del nuevo culto[99].

En este sentido «para la liturgia cristiana el lugar santo es, ante todo, el Cuerpo de Cristo»[100]. Somos conscientes de que esas afirmaciones tienden a subrayar la importancia de Cristo en el nuevo culto, pero es preciso aclararlo matizando un poco más. En esa línea se sitúa Hamman al decir que «el culto cristiano se centra en el cuerpo resucitado de Cristo, sacramento de la presencia y la salud para aquellos cuya fe descubre en El el misterio pascual»[101]. Más ajustada al texto nos parece la observación de Muñoz León cuando escribe que Jesús

92. Cfr. Lc 4, 16.
93. Cfr. Hch 1, 13-14; 2, 1; 13, 2; 20, 7-8.
94. Cfr L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, París 1987, p. 220.
95. Cfr. A. JAUBERT, *Aproches de l'Evangile de Jean*, París 1976, p. 63.
96. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans S. Jean*, Roma 1977, t. II, p. 698. En la nota 153 de la p. 699 aporta otros autores que se pronuncian en la misma línea.
97. O. CULLMANN, *L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant*, «New Testament Studies», 5 (1959) 169.
98. Cfr. O. CULLMANN, *La Foi et le Culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel 1963, p. 174.
99. Cfr. G. SEGALLA, *Giovanni*, Milán 1990, p. 191.
100. A. VANHOYE, *Culto antiguo y culto nuevo*, «Selecciones de Teología», 19 (1980) 255.
101. A. HAMMAN, *La oración*, Barcelona 1967, p. 380. Cfr. J. LÓPEZ MARTÍN que recoge la misma idea (cfr. o. c., p. 50).

«revela que en adelante el culto al Padre no estará concentrado en un lugar sino en torno a la revelación del Padre»[102]. Es decir, que la respuesta de Cristo habla de cómo ha de ser el culto nuevo, y no de dónde ha de celebrarse. Por eso la frase de Jesús no puede interpretarse en el sentido de que no tienen ya sentido los lugares de culto, o templos como tales.

Quizas convenga considerar algunos de los significados que puede tener el término Templo en los textos bíblicos. En una primera acepción podemos decir que se trata de aquel lugar donde está presente Dios de modo especial, manifestado en ocasiones de forma sensible por medio de la nube o cualquier otro elemento teofánico[103]. Al relacionar estrechamente la Presencia divina con el Templo, podemos decir que Jesucristo viene a ser Templo, pues en su naturaleza humana se hace presente su Persona divina. Y en esto coincidimos con cuantos hablan de Jesús como el Templo nuevo. En esa misma línea, San Pablo habla de los cristianos «edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas... hasta formar un templo santo en el Señor»[104]. Lo mismo repite el Apóstol a los fieles de Corinto[105].

Junto a esa primera acepción, el Templo puede ser considerado como el lugar donde el hombre rinde culto a Dios. Dado que lo fundamental es el modo de dar ese culto, «en Espíritu y en verdad», cualquier lugar es apto para tributar culto al Señor. De todas formas, desde siempre y por razones obvias, la Iglesia ha construído sus templos en donde celebrar la Eucaristía, proclamar el Evangelio y administrar los Sacramentos. Este hecho se considera tan importante que el día de la dedicación de algunos templos se celebra anualmente, en ocasiones con carácter universal y con la categoría litúrgica de solemnidad. Es más, según la última reforma, en el oficio de la Liturgia de las horas, en la parte de los oficios comunes, se da la preferencia a las fiestas de la Dedicación de una Iglesia, antes incluso que al oficio de la Virgen y de los Apóstoles. Todo ello justifica y explica la conveniencia, y hasta necesidad de los lugares de culto, sin que se pueda ni insinuar que, después de las palabras del Señor a la samaritana, los lugares de culto, iglesias o santuarios, carecen de sentido.

102. D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación del Evangelio de San Juan*, Madrid 1988, p. 94.
103. Cfr. Ex 33, 9; 2 R 7, 1; etc.
104. Ef 2, 21.
105. Cfr. 1 Co 3, 16; 6, 19; 2 Co 6, 16.

Jesús sigue hablando con esta mujer que, después de reconocer que está delante de un profeta, le expone la situación en que se encuentran judíos y samaritanos, en lo referente al culto. En realidad no le pregunta qué es lo que El piensa, sólo le dice lo que ocurre. Sin embargo, era una cuestión capital pues en ello estaba la raíz de la separación entre las dos regiones y sus habitantes, a pesar de pertenecer todos a una misma familia y cuyos padres habían vivido juntos brillantes páginas de la Historia de Israel. Por eso Jesús se centra en lo que le ha dicho la Samaritana, aceptando el hecho de la separación pues habla de nosotros y de vosotros, al mismo tiempo que anuncia una nueva era en la que el culto será único, y con ello la unidad de los dos pueblos, y también la de los del mundo entero va a ser una gozosa realidad.

Las palabras del Señor comienzan con solemnidad y un cierto énfasis: «Créeme, mujer...» [106]. El verbo creer (πίστειν, *pístein*, en griego) puede usarse en el sentido corriente de fiarse de alguien o de dar crédito a lo que uno dice. Pero, en el lenguaje joanneo sobre todo, se usa para referirse a la fe teológica, asentimiento a una verdad no por propio convencimiento, sino por la autoridad divina de quien la profiere. La construcción gramatical de creer con dativo, implica dar crédito a una persona. En el caso de Juan, aparte de su frecuente uso [107], observamos que casi siempre se trata de la fe teologal, pues generalmente se habla de fiarse de Dios o de creer en El, o en Jesucristo como ocurre en nuestro texto [108]. El pronombre en dativo (μοι, *moi*) refuerza la idea de que es en El en quien hay que creer.

Por otro lado, el uso del pronombre personal, referido a Jesús, es muy frecuente en el IV Evangelio, donde es un recurso literario para mantener la atención centrada en la persona de Cristo, en sus gestos y palabras. También la palabra mujer en labios del Señor merece atención. Según San Juan se usa en tres ocasiones: para designar a la Virgen, a la Samaritana y a María Magdalena. Las tres ocupan un lugar privilegiado en la vida de Cristo y participan de modo eficaz en la proclamación del Evangelio. Santa María al ser declarada Madre de la Iglesia, la Samaritana al anunciar a su pueblo que había encontrado

106. Jn 4, 21.
107. Juan lo usa 98 veces, 11 Mateo, 14 Marcos y 9 Lucas (cfr. M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 216).
108. Cfr. W. F. MOULTON-A. S. GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament*, Edimburgo 1963, p. 806-807.

al Mesías, y María Magdalena por ser la primer testigo de la Resurrección del Señor[109].

Jesús anuncia que llega la «hora». De nuevo nos encontramos con un concepto típicamente joanneo. Es cierto que también los otros autores sagrados hablan de la hora, pero con un sentido más restringido. En general los Sinópticos usan el término en el sentido ordinario que indica un determinado momento[110], pero también lo utilizan para referirse al último periodo de la Historia, el fin del mundo, o para indicar el momento de la muerte de Jesús[111]. En San Juan se repite el uso ordinario que indica un momento cualquiera[112]. También se usa para designar el tiempo de la consumación de los siglos, cuando los muertos oirán la voz del Hijo del hombre[113]. Pero, sobre todo, este término se utiliza para señalar el tiempo de la Exaltación de Jesucristo, el momento de la Pasión y Muerte, de la Resurrección y Glorificación del Señor[114].

En nuestro texto se trata del sentido escatológico, es decir, la hora se refiere a los último tiempos. Pero, como dijimos, San Juan añade un matiz que los Sinópticos omiten: Esa hora anunciada ha comenzado ya a marcarse en el reloj de la Historia. Para San Juan los últimos tiempos se han iniciado ya[115]. Por eso Jesús le dice a la Samaritana «llega la hora, y es ésta»[116]. Esa matización da al culto que Jesús anuncia una hondura particular. Es un culto escatológico, esto es, no es un culto transitorio o provisional. Es definitivo, está ya inmerso en la eternidad, aunque sea celebrado por los hombres, tan torpes a veces, y navegue todavía por las aguas del tiempo.

Por tanto, la adoración que propone Cristo es un acontecimiento escatológico que «obra el mismo Dios por medio de su Espíritu»[117]. Hay que aclarar que esa realidad es incipiente y no plena, pues por el hecho de que la era escatológica se haya incoado, no significa que todo esté ya realizado. Es cierto que se ha cumplido todo lo que Jesucristo tenía que hacer por sí mismo en su vida terrena. Por

109. Cfr. Jn 19, 25-27; 4, 29. 42; 20, 2. 18.
110. Cfr. Mt 8, 13; 9, 23; 15, 28; etc.
111. Cfr. Mt 24, 36. 44. 50.
112. Cfr. Jn 1, 39; 4, 6; 16, 21; 19, 27.
113. Cfr. Jn 5, 25. 28. 29.
114. Cfr. Jn 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23; 13, 1; 17, 1.
115. Cfr. F. M. BRAUN, *In Spiritu et veritate*, «Revue Thomiste», 52 (1952) 267.
116. Jn 4, 23.
117. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga 1950, p. 140. Cfr. *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1989, p. 443.

eso dice en la Cruz, poco antes de morir, que todo se ha cumplido[118]. Pero aún queda por hacer lo que le corresponde a la Iglesia, o mejor dicho, lo que Jesús glorificado realiza por medio de su Iglesia en favor de los hombres de todos los tiempos. A este respecto, O. Cullmann observa que en la Iglesia se realiza el futuro en el presente sobre la base del pasado, es decir, la esperanza del culto futuro se anticipa en el culto de la Iglesia, gracias a la Muerte y Resurrección de Jesucristo[119]. Se da, por tanto, una tensión entre la realización de las promesas salvadoras y la esperanza de que se acaben de cumplir plenamente[120]. De esa forma el culto celebra el triunfo de Jesucristo, la salvación de los hombres, aún cuando todavía no se haya terminado de realizar de modo pleno y total.

Así, pues, con Cristo comienza la nueva era que los profetas anunciaron[121]. La hora se ha iniciado pero no se ha culminado aún[122]. No obstante, el nuevo culto es ya definitivo y perfecto[123]. El término verbal empleado para decir que llega la hora (ἔρχεται, *érchetai*) es un futuro próximo. Es decir, ese culto apunta y tiende al momento definitivo[124]. Así el drama de los tiempos finales se desarrolla en el culto cristiano, en el que podemos decir que el mundo futuro tiene su correspondencia y cumplimiento. En el culto nuevo que Jesús instaura tenemos una anticipación del culto final[125].

La dimensión escatológica del culto hace que la liturgia terrena sea un reflejo de la liturgia celestial[126] y despierta el anhelo palpitante por la venida del Señor. Hay, por tanto, una correspondencia entre el culto de la tierra y el del Cielo. Aquel es de éste una gozosa, aunque misteriosa, participación[127]. De ese modo los que están unidos a Cristo pasan «ipso facto» del tiempo a la eternidad. Así la liturgia se desarrolla en un doble plano, del cielo y de la tierra, de inmanencia y de trascendencia. Al final sólo existirá una realidad plenamente restaurada[128].

118. Cfr. Jn 19, 30.
119. Cfr. O. CULLMANN, *La foi dans l'Eglise primitive*, Neuchatel 1963, p. 117.
120. Cfr. C. H. DODD, *Le Kerigma apostolique dans le quatrième Evangile*, «Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses», 31 (1951) 269.
121. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., p. 249.
122. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 218.
123. Cfr. J. LÓPEZ MARTÍN, o. c., p. 55.
124. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca 1989, p. 272.
125. Cfr. O. CULLMANN, o. c., p. 105. Ver también *Les sacrements dans l'évangile johannique*, París 1957, p. 83.
126. Cfr. Ap 4-5; 19, 7-9; 22, 17. 20.
127. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., p. 492.
128. Cfr. o. c., p. 498.

Esta doctrina la recoge el Concilio Vaticano II. Así en la *Lumen gentiun*, n. 50 afirma que «nuestra unión con la Iglesia celestial se realiza en forma nobilísima, especialmente cuando en la sagrada liturgia... celebramos juntos, con fraterna alegría, la alabanza a la Divina Majestad». En la Cons. *Sacrosanctum Concilium*, n. 8, se dice que «en la liturgia terrena pregustamos y tomamos parte en aquella liturgia celestial que se celebra en la santa ciudad de Jerusalén, hacia la cual nos dirijimos...».

4. *Novedad radical del culto*

Al decir Jesús que ya no será necesario adorar a Dios en Jerusalén, ni tampoco en el monte Garizín, está anunciando que al llegar «la hora» se iniciará un culto distinto, un culto nuevo. Con este anuncio tenemos un encuadre perfecto de este relato con el conjunto de la sección, en la que está ensamblado y que, como dijimos, se caracteriza por la repetición de la idea de novedad y cumplimiento a mejor.

En nuestro pasaje es clara la contraposición que se hace, en aquel momento, entre el pasado y el futuro. Antes el culto se celebraba de una forma determinada, en Jerusalén o en el Garizín. Después de la llegada de Cristo, «el que ha de venir» le solían llamar los samaritanos, el culto adquiere una forma nueva, no sólo en el rito sino, sobre todo, en la actitud interna del hombre, situado en un nuevo y más alto nivel desde la muerte del Señor. Se trata del culto nuevo que los profetas anunciaron[129], y que los israelitas entendieron mal, dentro de los estrechos límites centrados en torno al Templo[130], a menudo reducido a unos ritos meramente externos.

El nuevo culto va más allá del rito, aunque no prescinda de éste. Su fundamentación parte de las nuevas relaciones entre Dios y el hombre, que Cristo instaura. Una vida nueva suscita en el hombre un forma nueva de amar y de honrar a Dios[131]. Es cierto que esa novedad no es una ruptura radical. Se trata como en otros casos de un cumplimiento a través de una mejora y perfeccionamiento. Así se mantienen elementos de la liturgia anterior judía, pero dándoles un sentido más profundo. Aquellos ritos preanunciaban los nuevos que,

129. Cfr. So 3, 9; Ml 1, 11.
130. Cfr. F. M. BRAUN, *In Spiritu et veritate*, «Revue Thomiste», 52 (1952) 501.
131. Cfr. J. BLANK, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1984, v. 1A, p. 318.

al igual que los anteriores, celebran la presencia operante del Señor, suscitando al mismo tiempo una viva esperanza en la protección divina[132].

La nueva liturgia, por tanto, recogía la antigua tradición, formada con elementos tan antiguos como los cultos de la naturaleza, aunque modificada al ritmo de la Historia de Israel. Se realizó una adaptación válida, mediante una selección determinada de cuantos elementos existían, aunque procediesen de ambientes extraños. Pero siempre con el cuidado de evitar una peligrosa confusión con esas culturas de donde procedían ciertos elementos. Como dijo el Señor, era preciso echar el vino nuevo en odres nuevos[133]. De este modo el culto del Antiguo Testamento fue el preludio del culto del Nuevo, una fase previa que daría paso, en su momento, a la fase definitiva. Así se deduce de la actitud de Jesus respecto del culto judío de su época. El no lo despreció, incluso participó en él, sin expresar nunca una descalificación de aquella liturgia. Sin embargo, hay en El una actitud nueva, utiliza una terminología distinta para dirigirse a Dios. Su oración tiene un tono personal usando fórmulas inéditas, aunque también usa las antiguas, como son los salmos[134].

De esa manera Jesús cerraba una época y abría otra[135]. Se daba así una clara originalidad que, aunque parecía una ruptura, era en realidad una continuación y un cumplimiento a mejor. Por ello se puede decir que la liturgia del Antiguo Testamento fue el «humus» en que arraigó y sobre el que creció la liturgia del nuevo culto[136]. Como es lógico los contactos con el judaísmo fueron más fuertes durante la fase en la que la Iglesia se independiza de la Sinagoga. Se trataba del judaísmo tardío en el que hasta ese momento los primeros cristianos, incluídos los Apóstoles, estaban insertados pues vivían convencidos de que las promesas de Israel se cumplían en ese nuevo Pueblo, el «pusillus grex» que se reunió en torno a Jesús[137].

132. Cfr. J. GARCÍA TRAPIELLO, voz «culto» en la *Gran Enciplopedia Rialp*, Madrid 1972, t. VII, p. 11, Madrid 1972.
133. Cfr. Mc 2, 22.
134. Cfr. J. LÓPEZ MARTÍN, o. c., p. 27 y 39.
135. Cfr. E. VILANOVA, *Un culto «en Espíritu y Verda»*, «Phase», 25 (1983) 343. T. Strotmann, *Pneumatología y liturgia*, en Varios, *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, p. 351.
136. Cfr. X. BAZURKO - J. A. GOENAGA, *El culto en el Nuevo Testamento*, en Varios, *El culto en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1985, p. 54.
137. Cfr. G. ROSSÉ, *L'ultima preghiera di Gesù*, Roma 1988, p. 157.

Reconocidos los puntos de contacto, es preciso insistir en la originalidad del culto cristiano. El uso de los términos cultuales que hace el Nuevo Testamento nos lo confirma, pues difiere del uso que hacen los LXX en su traducción al griego del Antiguo Testamento. Ya estudiamos algún aspecto de esta cuestión, al referirnos a la teología joannea del sacerdocio de Cristo[138]. Nos fijamos, sobre todo, en el verbo λειτουργεῖν, *leitourgeîn*, de donde deriva la palabra liturgia. Con este término griego los LXX traducen los vocablos hebreos עבד, *'abad*, y עבודה, *'abudah*. En el Antiguo Testamento se usa muchas veces y siempre con un sentido cultual. En cambio, en el Nuevo Testamento el término griego λειτουργεῖν, *leitourgeîn*, sólo aparece tres veces[139]. En una ocasión únicamente se refiere al culto cristiano, al hablar de los preparativos del primer viaje misional, cuando «mientras celebraban la liturgia (λειτουργούντων, *leitourgoúnton*) en honor del Señor»[140], eligen a Pablo y a Bernabé. En la epístola a los Hebreos se usa para referirse al culto de la Antigua Alianza[141]. En la epístola a los Romanos, en cambio, se utiliza el verbo λειτουργεῖν, *leitourgeîn*, para hablar de las limosnas en favor de los pobres de la Iglesia de Jerusalén[142].

Otro contraste filológico lo podemos observar en el uso del verbo διακονεῖν, *diakoneîn*[143]. En los LXX no se usa nunca como verbo sino como sustantivo, esto es, como «servicio» (διακονία, *diakonía*)[144] y como servidor (διάκονος, *diákonos*)[145]. Siempre se refiere a una actividad doméstica o palaciega, nunca a una función litúrgica. En el Nuevo Testamento lo encontramos treinta y seis veces. Sirve para expresar también un servicio propiamente dicho, de tipo doméstico generalmente. Sin embargo, se utiliza en muchas ocasiones para expresar un acto de culto o una función sacerdotal[146]. En cuanto al vocablo λατρεία, *latréia*, también se advierte la diferente concepción de uno y otro Testamento. En los LXX este término se usa con frecuencia y siempre referido al culto. En cambio, en el Nuevo Testamento

138. Cfr. *Teología bíblica del sacerdocio. Aspectos joanneos*, en Varios, *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, Pamplona 1990, p. 190-191.
139. Cfr. M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 20.
140. Cfr. Hch 13, 2.
141. Cfr. Hb 10, 11.
142. Cfr. Rm 15, 27.
143. Cfr. A. HAMMAN, *La oración*, Barcelona 1967, p. 321.
144. Cfr. Est 6, 35; 1 M 11, 58.
145. Cfr. Est 1, 10; 2, 1; 6, 1. 3. 6; Pr 10, 4.
146. Cfr. F. ZORELL, *Lexicum graecum Novi Testamenti*, Roma 1961, c. 295-296.

sólo se usa cuatro veces y para hablar de los sacrificios de la Antigua Alianza. Nunca aplicado al culto cristiano [147]. Hay que añadir que el verbo λατρεύειν, *latreúein*, se usa para hablar del culto, pero no en sentido propio. Así San Pablo, refiriéndose a su apostolado, dice «servimos (λατρεύοντες, *latreúontos*) en el Espíritu de Dios» [148].

Hay, por tanto, indicios para afirmar que en el Nuevo Testamento se evitan los términos cultuales de la antigua economía. Por el contrario, se recurre a términos profanos usados con un sentido sagrado. Así se habla de la «fracción del Pan» para hablar de la Eucaristía, o de la Cena del Señor, del Cáliz de bendición, etc. En cambio se aplican términos cultuales a diversos aspectos de la vida ordinaria de un cristiano [149]. Se habla, por ejemplo, de un templo espiritual o de víctimas espirituales [150]. También se habla del cuerpo como una ofrenda o sacrificio [151], o se considera la tarea evangelizadora como una función litúrgica [152].

Aunque es cierto que la novedad, y el cumplimiento por superación, se desprende ya por el lenguaje empleado, hay que destacar sin embargo que la razón primordial, el nervio íntimo de esa renovación y mejora, que Cristo instaura, reside sobre todo en una concepción diversa, aun cuando en línea de continuidad, de la idea sobre Dios. Se ha hablado del Dios de Jesús. Eso no es del todo correcto, pero en parte sí que lo es. No es correcto porque ese Dios que Jesús predica es el mismo Dios del Antiguo Testamento, el Dios de Moisés y de los Profetas. No obstante, sí se puede hablar del Dios de Jesús porque cuanto El nos dice completa y enriquece la idea de Dios, tal como la conocemos por el Antiguo Testamento. En definitiva, Jesucristo es el Revelador por antonomasia, pues «a Dios nadie le ha visto jamás, el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer» [153]. Jesús, «el que bajó del cielo» [154], nos descubre lo que estaba velado, nos revela que Dios es nuestro Padre. Esa es la raíz de la gran novedad, esa que «se concentra en una sola palabra: *Abbá*» [155].

147. Cfr. O. CULLMANN, *La Foi et le Culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel 1963, p. 105.
148. Flp 3, 3. Ver también Rm 1, 9.
149. Cfr. A. BERGAMIN, voz «culto», en Varios, *Nuevo Diccionario Liturgia*, Madrid 1977, p. 309.
150. Cfr. 1 P 2, 5; 1 Co 3, 16-17; 2 Co 6, 16 ss. ; Ef 2, 20.
151. Cfr. Rm 12, 1.
152. Cfr. Rm 15, 16.
153. Jn 1, 18.
154. Jn 3, 13.
155. Cfr. J. JEREMÍAS, *Abbá*, Brescia 1968, p. 88.

Es cierto que la paternidad se atribuye a Dios también en el Antiguo Testamento. Incluso en otras religiones ocurre lo mismo. A Zeus, por ejemplo, Homero le llama «Padre de los dioses y de los hombres»[156]. Es una concepción mitológica difundida desde antiguo, en especial en Oriente[157]. Esa concepción pagana, sin embargo, adquiere un sentido nuevo en el antiguo Israel. La certeza de la paternidad divina no se funda ya en una concepción mitológica, sino que parte de la experiencia concreta de una intervención salvadora que Dios realiza en el transcurso de la Historia. Entendida así, la filiación divina fue considerada como el máximo privilegio de Israel[158].

Sin embargo, es muy raro que en el Antiguo Testamento un hombre llame Padre a Yahwéh. El término «Padre», aplicado a Dios, sale quince veces y casi siempre como una referencia en tercera persona. En parte para evitar un antropomorfismo corriente en la mitología pagana, que podría entrañar un cierto peligro de eclecticismo e incluso de idolatría. Se temía que fuera mal entendida la paternidad divina, dado el influjo de las corrientes mitológicas circundantes[159]. De ordinario se habla de la paternidad divina en sentido colectivo[160]. Por otra parte, las relaciones entre el Pueblo y Yahwéh, aún siendo paternofiliales, cargan el acento sobre el orden moral y el jurídico. No obstante, tenemos algunos casos en los que se aplica el apelativo Padre en sentido individual. Así en el caso del rey de Israel[161], o de un hombre justo[162]. Se trata siempre de casos aislados.

De lo expuesto, podemos concluir que carece de fundamento afirmar que en el judaísmo, coetáneo a Cristo, se usaba de ordinario el apelativo «Padre» para designar a Dios[163]. Y, sobre todo, llamar a Dios con el término arameo אבא, *Abbá*, como hace Jesús, no se encuentra en ninguna plegaria de la literatura judía del tiempo de Jesús[164]. Llamar con esa palabra a Dios, era irrespetuoso y casi irreverente, inaudito e inadmisible para un judío. Ese vocablo tiene tal carga de ternura y de confianza, tal ingenuidad y sencillez, que sólo era

156. *La Odisea*, 1, 28.
157. Cfr. W. MARCHEL, *Abbá, Père! La priere du Christ et des chrétiens*, Roma 1963, p. 9-44.
158. Cfr. J. JEREMÍAS, o. c., p. 9.
159. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, Pamplona 1982, p. 325.
160. Así, por ejemplo, se llaman hijos de Dios a los ángeles por su proximidad al trono divino. Cfr. Sal 29, 1; 89, 7; Dt 32, 8; etc.
161. Cfr. 2 S 7, 14; Sal 89, 27 s.
162. Cfr. Si 23, 4.
163. Cfr. J. JEREMÍAS, o. c., p. 12.
164. Cfr. J. JEREMÍAS, o. c., p. 65.

normal en boca de un niño pequeño que, balvuciendo casi, llama así a su padre.

La adoración del nuevo culto, que Jesús explica a la Samaritana, es por tanto algo radicalmente nuevo pues la paternidad divina, tal como Cristo la revela, había permanecido oculta hasta entonces[165]. Con la llegada de Jesús se inicia la revelación sorprendente y maravillosa de que Dios es nuestro Padre. Es una verdad de la que Jesús habla en repetidas ocasiones. Y, sobre todo, la enseña con su propia manera de orar. En efecto, siempre que se dirige a Dios, lo hace llamándole Padre[166]. Pero, en realidad, no había llegado la hora en que Jesús hable claramente del Padre[167]. Esa ignorancia acerca de la paternidad divina era aún mayor en los samaritanos. Por eso Jesús le dice a la mujer samaritana que ellos adoran lo que no conocen. Alude así a la idolatría en la que en alguna ocasión habían caído[168].

En el v. 22 Jesús presenta una contraposición al distinguir entre el «nosotros» y el «vosotros». Los Padres y los autores del Medioevo han interpretado de distintas formas esa contraposición, al determinar quienes están comprendidos en esos dos grupos[169]. La escuela antioquena entiende que el «vosotros» se refiere a los samaritanos y el «nosotros» a los judíos. Sin embargo ya entonces se veía la dificultad de incluír a Jesús en el grupo de los judíos, cuando de ordinario éstos aparecen como enemigos de Cristo, que por su parte también se excluye de ellos[170]. San Agustín soluciona esa dificultad estimando que en este pasaje los judíos son todos aquellos hijos de Israel que, desde el Antiguo Testamento, se orientaron hacia Jesucristo y luego le siguieron. Es decir, se habla no de todos, pues algunos fueron reprobados, sino de los que, como los profetas o lo apóstoles, creyeron en el Señor[171].

Entre los modernos, algunos autores opinan también que en ese «nosotros» se incluyen a cuantos creen en Cristo[172]. Otros comenta-

165. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 217-218.
166. Cfr. Mt 11, 25; Jn 11, 41; 12, 27-28; 17, 1; Mt 26, 39. 53; Lc 23, 34. 46. Es cierto que en la Cruz exclama «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Pero entonces no se trata de una fórmula personal de plegaria, sino de la recitación del salmo ventiuno.
167. Cfr. Jn 16, 23-29.
168. Cfr. Dt 13, 7.
169. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *«Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs». Histoire de l'exégése et interprétation de Jn 4, 22*, «Biblica», 64 (1983) 74-115.
170. Cfr. Jn 5, 37; 8, 19.
171. Cfr. S. AGUSTÍN, *Tractatus in Johannis Evangelium*, 15, 26.
172. Así ODEBERG, BAUER, BULTMANN, FRIEDRICH y HAECHEN, citados por DE LA POTTERIE en o. c., p. 80.

ristas piensan que el «nosotros» se refiere sólo a Jesús. Así los arrianos que utilizaban este pasaje para negar la divinidad de Cristo, ya que si Jesús adora al Padre es porque El mismo no es Dios. San Cirilo, San Ambrosio y San Agustín contestaban a eso que Cristo adoraba al Padre en cuanto hombre y no como Dios. No obstante, la oración de Cristo es distinta dela nuestra. En definitiva El es Dios y su voluntad se identifica con la del Padre[173].

La escuela alejandrina distinguía tres niveles para explicar el término «nosotros». En un nivel histórico se comprenden a todos los judíos, mientras que en otro nivel teológico se podía hablar de Cristo o de la Iglesia. En esa línea está Orígenes y quizás es el mejor camino para entender el texto. Así, pues, en el «nosotros» están incluídos aquellos judíos que aceptaron no sólo los libros del Pentateuco, como ocurría con los samaritanos, sino todos los demás libros inspirados. Por eso se podía decir que los judíos adoraban a quien conocían. Pero por otra parte, un conocimiento adecuado del Padre sólo lo tiene el Hijo[174]. Por tanto, ese «nosotros» se refiere a Cristo. Pero también es verdad que a cuantos han seguido a Jesús se les ha dado conocer al Padre[175]. De ahí que en ese «nosotros» podemos incluír a los cristianos en cuanto que, gracias a la revelación de Jesucristo, también ellos conocen al Padre y le adoran.

En la frase «la salvación procede de los judíos»[176] se ha visto una prueba en contra de quienes acusan a San Juan de antisemitismo[177]. Ni a él ni a ningún otro hagiógrafo del Nuevo Testamento se le puede atribuir haber provocado, o propiciado, dicho antisemitismo. Por desgracia es un mal muy antiguo. Basta pensar en los relatos iniciales del Exodo, o en la destrucción por lo romanos del Templo, cuando aún el cristianismo no había nacido, o estaba en sus comienzos, sin peso alguno en la sociedad. De todas formas nos parece que en la frase citada en favor de los judíos no se puede ver tampoco esa prueba, pues tanto entonces como en otras ocasiones que habla de los judíos, nuestro autor inspirado se sitúa en un nivel teológico que nada tiene que ver con otras cuestiones.

173. Cfr. G. MORUJÂO, *Relaçoes Pai-Filho em S. João*, Viseu 1990, p. 140-141.
174. Cfr. Mt 11, 27.
175. Cfr. Mt 11, 27; Jn 1, 18.
176. Jn 4, 22.
177. Cfr. I. DE LA POTTERIE, o. c., p. 74, en la n. 2 da una amplia bibliografía.

Además, hay que decir que cuando habla de que los judíos no creían en Jesús, se está refiriendo a un grupo determinado y no a todos los judíos, entre los cuales había también otros que sí creían en el Señor, e incluso le aclamaban. Por tanto, al decir que la salvación nos viene de los judíos, se está refiriendo a que las promesas fueron hechas al Pueblo de Israel y que de ese pueblo surgió el Hijo de David, Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, el Mesías prometido, el Salvador del mundo.

5. *Los adoradores que el Padre desea*

Jesús habla a la Samaritana de los «verdaderos adoradores». La expresión «verdadero» (ἀληθινός, *alethinós*) es usada con frecuencia por San Juan [178]. Con este adjetivo se enfatiza la autenticidad de una realidad, frente a posible engaños. Así se habla de la luz verdadera [179], del Pan verdadero [180], de la Vid verdadera [181], o del testimonio verdadero [182]. Aquí se trata de los verdaderos adoradores, aquellos que realmente podrán dar el culto que el Padre «busca», o «quiere» (ζητεῖ, *theteĩ*, en griego) [183]. La doble traducción es correcta, siempre que se tenga en cuenta que la adoración que Cristo nos enseña es la que realmente agrada al Padre, la que El espera de sus hijos, la que busca y desea, llevado de su inmenso amor por nosotros.

Pudiera parecer extraño que Dios desee ser adorado y además de una forma determinada, no de cualquier manera. Sin embargo, eso es lo que nos dice el texto. Y eso es lo grandioso y sorprendente, que Dios nos ame de tal forma que nos «necesite», que nos quiera y nos busque. Eso es lo que entraña el término ζητεῖ, *thetei*, que no puede ser leido por encima, sin percibir al menos ese misterio del querer divino que ahí late de modo apasionado y palpitante.

178. De los Sinópticos, sólo San Lucas la usa una vez, mientras que el IV Evangelio la usa en nueve pasajes. También la comparación con el resto del Nuevo Testamento nos muestra la preponderancia del término en los escritos joánicos, que tiene ventitrés veces de las ventiocho veces que sale en todos los escritos neotestamentarios (cfr. M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 154).

179. Cfr. Jn 1, 9.

180. Cfr. Jn 6, 32.

181. Cfr. Jn 15, 1.

182. Cfr. Jn 19, 25.

183. En ese verbo griego subyace el arameo בעה, *be'ah*, que también puede significar desear (cfr. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Roma 1960, p. 218).

Jesús pasa a definir de forma descriptiva a los «verdaderos adoradores». Es un breve texto de dos versículos[184] en los que se da una inclusión semítica, correspodiéndose la frase inicial con la conclusiva[185]. En el v. 23 se dice que «los verdaderos adoradores (προσκυνεταὶ, *proskynetaì*) adorarán (προσκυνήσουσιν, *proskynésousin*) al Padre en Espíritu y verdad (ἐν πνεύματι καὶ αληθεία, *en pneúmati kai alethéia*)». En el versículo siguiente dice el texto «los que adoran (προσκυνοῦντας, *proskynountas*) deben adorar (δεῖ προσκυνεῖν, *deĩ proskyneĩn*) en Espíritu y en verdad (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, *en pneúmati kaì alethéia*)»[186]. Como vemos, hay una correspondencia entre los términos que designan a los adoradores (προσκυνεταὶ, *proskunetaì* y προσκυνοῦτας, *proskunoũntas*), y el hecho de adorar (προσκυνησούσιν, *proskunesoúsin* y προσκυνεῖν, *proskuneĩn*). De modo particular, se repite la misma frase (en Espíritu y verdad, ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, *en pneúmati kaì alethéia*) en ambos versículos. Como ocurre en otros pasajes, con esta inclusión se subraya una determinada idea, destacando así la importancia que esa idea tiene. Al presentar el texto, hemos puesto con mayúscula la palabra «Espíritu», a diferencia de la Biblia de Navarra[187], que de ordinario seguimos. Nos fundamentamos en la interpretación que vamos a proponer, apoyados también en otras versiones, entre la que cabe destacar la Neovulgata. Así se sugiere ya la acción del Espíritu Santo en la adoración del culto nuevo. Por otra parte, esta interpretación está recogida en los comentarios de la Biblia de Navarra, antes citada, al decir de ese culto nuevo que «brota del corazón del hombre (cfr Jn 12, 1; 2 Tm 2, 22) y que suscita el mismo Espíritu de Dios (cfr Rm 8, 15)». Algo parecido ocurre con la Biblia de Jerusalén. En el texto de la traducción se pone espíritu, con minúscula, mientras que en nota se dice: «El Espíritu, 14, 26+, principio del nuevo nacimiento, 3, 5, es también principio del nuevo culto». Como vemos la interpretación oscila entre estimar que se está hablando de un culto espiritual, interior, o de un culto suscitado por el Espíritu Santo.

184. Jn 4, 23. 24.

185. I. DE LA POTTERIE engloba también el v. 22 en la estructura que propone, basándose en particular en el empleo de las formas verbales, que se alternan en el presente y en el futuro. Estima que la idea principal está en la transición hacia un cambio cercano (cfr. o. c., p. 86-87).

186. Aunque la preposición ἐν, *en* sólo está delante de πνεύματι, *pneúmati* abarca a los dos términos, Espíritu y verdad. Así lo traduce la Neovulgata. También la Biblia de Jerusalén en el v. 24, aunque no en el v. 23, que por otra parte explica en nota diciendo que «este culto es 'en verdad'...».

187. Cfr. Varios, *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, Pamplona 1995, p. 1193.

Antes de analizar la frase «en Espíritu y verdad», es conveniente hablar del trasfondo targúmico que tiene, según los diversos estudios que se han hecho sobre el tema. Por no alargarnos demasiado, nos remitimos al trabajo que publicó Muñoz León[188]. Inicia su recorrido por algunos pasajes de Filón, que expresan con esa fórmula la necesidad de que el culto proceda de una conciencia y de una vida recta, lo cual es superior a todos los ritos y sacrificios. «Las auténticas adoraciones —dice el filósofo grecojudío— son las de un alma que ofrece el sencillo y único sacrificio, a saber, la verdad». Otra cita dice que «la adoración genuina es la de un alma que presenta la simple realidad (aletheia) como su único sacrificio»[189].

En el campo de la literatura de Qumran cita 1QS 4, 20, en donde se habla de la purificación por medio del «Espíritu de verdad». También 1QS 3, 6 ss. habla en el mismo sentido. Respecto a la relación con el gnosticismo se remite a los estudios de Schnackenburg, que ve en nuestro pasaje el texto donde aparece más clara la diferencia entre «la doctrina cristiana y la gnóstica»[190]. Dentro de la literatura rabínica se remite a los trabajos de Billeberck, aunque observa que los textos aducidos en su conocida obra[191], apuntan más bien a una interpretación diversa a la que parece exigir el pasaje joanneo.

En cuanto a los targumín, Muñoz León presenta diferentes textos y las respectivas traducciones de los principales escritos targúmicos. Hace una meticulosa comparación entre los textos estudiados, para concluir que la expresión «caminar delante de Yahwéh» equivale a «dar culto» a Dios. Demuestra luego como se da un empleo asociado entre «caminar» y «en verdad». De este dato concluye que si «caminar delante de Yahwéh» equivale a darle culto, es lógico que se hable de «dar culto en verdad».

En el mismo sentido se pronuncia De la Potterie, al señalar que la expresión «en verdad» se usa a menudo en un contexto cultual[192]. De los pasajes estudiados, deduce Muñoz León que lo que se intenta expresar con dicha fórmula, es insistir en el «culto al único Dios, rechazando el de los ídolos»[193]. Este aserto aparece ratificado por el

188. Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, *Adoración en espíritu y verdad. Aportación targúmica a la inteligencia de Jn 4, 23-24*, en Varios, *Homenaje a Juan Prado*, Madrid 1975, p. 387-403.
189. O. c., p. 289-390.
190. Cfr. o. c, p. 392, en n. 12.
191. Cfr. P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, München, t. II, p. 437.
192. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans S. Jean*, Roma 1977, t. II, p. 580.
193. Cfr. o. c., p. 401.

pasaje joanneo que habla de que «el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para que conozcamos al verdadero. Nosotros estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo. Este es el Dios verdadero y la vida eterna»[194]. El pasaje se rubrica con la exhortación para que se guarden de los ídolos, es decir, para que observen la fe monoteística. Por otra parte, la frase «andar en verdad» se repite en las otras cartas joánicas[195].

De todo lo expuesto se puede concluir que la expresión «adorar en Espíritu y verdad» tiene su origen en el área judía, en los targumín palestinenses, sobre todo, sin que sea preciso recurrir al helenismo, ni a otras corrientes filosóficas o religiosas como se venía haciendo, al subrayar las posibles analogías del culto cristiano con las religiones helénicas. Hoy se insiste más en las raíces judías, en especial veterotestamentarias, de la liturgia cristiana[196].

El verbo «adorar» (προσκυνέω, *proskynéo*) deriva probablemente de verbo «besar» (κυνέω, *kynéo*), que con el prefijo πρός, *pros* le añadiría el matiz de «besar con fervor»[197]. Los LXX lo usan para traducir lo vocablos hebreos השתחוה, *hishtahwah*, y צקד, *saqad*, o bien el término arameo צקד, *seqid*, que fundamentalmente significan inclinarse, postrarse. Esta palabras, aparte de significar un gesto corporal, son términos técnicos que designan la adoración religiosa o cultual. La expresión «en tierra», que suele acompañar a los verbos hebreos indicados, señala con claridad como esa inclinación era profunda, hasta la postración. Ese gesto, expresado con προσκυνέω, *proskunéo*, era el que en el Antiguo Testamento se hacía ante una teofanía[198]. Es verdad que se usa también para expresar el saludo a una persona de cierta categoría[199]. Sin embargo, en la mayoría de los casos se refiere a la adoración que se tributa a Dios, o a un determinado ídolo. Y cuando se dedida ese gesto a un hombre, este siempre tiene una relación de proximidad con Dios[200].

194. 1 Jn 5, 20.
195. Cfr. 2 Jn 4; 3 Jn 3. 4.
196. Cfr. G. KRESTSCHMAR, *La liturgie ancienne dans les recherches historiques actuelles*, «La Maison de Dieu», 149 (1982) 72 ss.
197. Cfr. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Roma 1961, cc. 1143-1144. H. GREEVEN, voz *prokyneo* en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1977, cc. 379-400.
198. Cfr. Gn 17, 3. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 620.
199. Cfr. Nm 22, 31; 18, 2; 19, 1.
200. Cfr. H. GREEVEN, o. c., c. 388.

A diferencia del griego clásico, los LXX no construyen el verbo προσκυνέω, *proskynéo*, con acusativo sino con dativo, debido sobre todo a la construcción aramaica subyacente ל, *le* o לפני, *lifne*. La construcción con acusativo tenía como punto de partida el significado primigenio de besar «con fervor», que desaparece en un culto donde no hay imágenes que besar. En el Nuevo Testamento siempre que se usa προσκυνέω, *proskyneo* se refiere a la adoración que se rinde a Dios. Sólo hay una excepción en la parábola sobre el perdón de las ofensas, en la que el siervo primero se postra ante su señor para implorar la condenación de su enorme deuda. En realidad no es una excepción, ya que ese señor que perdona, y exige que se perdone, representa en definitiva a Dios mismo.

El sentido estricto de la adoración como algo que sólo se debe tributar a Dios, lo tenemos en el relato de la tentaciones del Cristo, cuando el diablo le dice al Señor que, postrándose, le adore. Jesús le responde que sólo a Dios debemos adorar[201]. Otro caso lo tenemos en episodio ocurrido en la casa de Cornelio, cuando el noble soldado romano intenta postrarse ante Pedro, y éste se lo prohibe, diciendo que también él es un hombre[202]. En nuestro texto se trata de una verdadera adoración que sólo a Dios se le puede dar. El que sea una adoración «en Espíritu y verdad», no implica que haya de ser una mera actitud interna, sin ningún rito externo. Es cierto, como veremos enseguida, que se trata de una adoración que brota de lo más íntimo del corazón, pero eso no significa que el culto tenga que prescindir de un lugar concreto, o que todo gesto ritual de adoración haya de ser abolido[203].

6. *Diversas interpretaciones*

A la hora de interpretar la frase «adorar en Espíritu y verdad», se dieron diversas sentencias[204]. En primer lugar se entendía que «espíritu» se contraponía aquí al cuerpo o la materia. El culto, por tanto, debía ser espiritual, incorporal. Esto se apoyaba, además, en que «Dios

201. Cfr. Mt 4, 8-10.
202. Cfr. Hch 10, 25 s.
203. Cfr. H. GREEVEN, o. c., c. 397.
204. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans Saint Jean*, Roma 1977, p. 674 ss. J. LÓPEZ MARTÍN, «*En el Espíritu y la verdad. Introducción a la liturgia*, Salamanca 1987, p. 47.

es espíritu», como se dice en este mismo pasaje[205]. Si Dios fuese corporal, dice San Agustín, convenía adorarle en el monte, o en el templo, puesto que son algo corpóreo[206]. Es la interpretación más antigua y era defendida por diversos Padres griegos, entre ellos San Juan Crisóstomo y San Cirilo de Alejandría[207], que opinaban que ese culto consiste en la pureza de conciencia y en la rectitud de intención.

Los Padres latinos se fijaban más bien en el sentido sicológico del término «espíritu», refiriéndose a un culto dado en lo más íntimo del corazón. Seguían a San Agustín que ya en las Confesiones habla de como, después de buscar a Dios por todos lados, resultó que estaba dentro de su corazón[208]. Dice también que hay que subir al monte de nuestro interior, donde realmente está Dios como en su templo, siempre que el alma esté limpia de pecado: «¿Quieres orar en el templo, ora dentro de tí mismo. Pero antes procura ser tú mismo templo de Dios, pues El escucha al que ora en su templo»[209].

Una interpretación muy parecida a la anterior, da a la palabra «espíritu» un sentido más concreto, refiriéndolo al espíritu del hombre, a el alma humana[210]. Wikenhauser recuerda que esa interpretación se refiere a una adoración interior que no precisa de sacrificios materiales, ni está ligada a determinados lugares de culto, «una adoración, en suma, que corresponde y se manifiesta en la propia entrega a la verdad, en cuya posesión se está...»[211]. Sin embargo, reconoce que esta interpretación no explica todo el contenido de la expresión «en espíritu». Lagrange, por su parte, estima que dicha frase hay que interpretarla como una disposición interna del hombre en su espíritu, en eso que hay de más puro en él y que le asemeja a Dios[212]. También E. Vilanova estima que con esa frase el cristiano supera el formulismo de la mediación ritual, a través de una interiorización de la conciencia de la presencia de Dios en el alma[213].

Esta interpretación, llevada a sus últimas consecuencias, puede inducir a negar el valor de todo acto externo de culto, como ocurrió

205. Cfr. Jn 4, 24.
206. S. AGUSTÍN, *Tractatus in Sancti Joannis Evangelium*, 15, 24.
207. Cfr. I. DE LA POTTERIE, o. c., p. 674.
208. Cfr. S. AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 27, 38.
209. Cfr. S. AGUSTÍN, *Tractatus in Sancti Joannis Evangelium*, 15, 25.
210. Como partidiarios de esta interpretación cita De la Potterie a Godet, Zahn, Wescott, y entre los católicos a Schanz, Tillmann, Lagrange, etc. Cfr. o. c., p. 675.
211. Cfr. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según S. Juan*, Barcelona 1967, p. 168.
212. Cfr. *Evangile selon S. Jean*, París 1936, p. 113.
213. Cfr. E. VILANOVA, *Un culto «en Espíritu y en Verdad»*, «Phase», 25 (1985) 345.

en algunos teólogos de la Reforma protestante, que después ha sido abandonada, como muestra Von Allmen[214]. En este sentido, hoy superado, parecen sin embargo pronunciarse Mateo-Barreto al decir que «se suprimen los templos (4, 21) y cambia el culto ritual a Dios por el culto al Padre con Espíritu y lealtad»[215]. Se prescinde del contexto pues, como defiende F. M. Braun, si se tiene éste en cuenta es preciso rectificar dicha postura[216]. Ya Lagrange, aunque se inclina por una interpretación espiritualista, estima que ello no excluye los ritos externos, algo que es contrario al pensamiento joanneo. Por otro lado las manifestaciones religiosas externas son precisas en el modo ordinario de expresarse la naturaleza humana, aparte de su evidente utilidad[217]. En definitiva, el rito es la expresión sensible de unos sentimientos internos y profundos del hombre de cara a Dios.

En efecto, mediante determinados gestos litúrgicos se manifiesta la actitud de veneración y de adoración, de gratitud y de alabanza, de entrega y de abnegación, que embargan el corazón humano. Esto es así porque el hombre no es un ser «compuesto» de alma y cuerpo. Es decir, en el hombre hay una honda unidad. El cuerpo, con sus sentidos y sus miembros, no es algo postizo de lo que se pueda prescindir a la hora de comunicar lo que la late dentro de sí mismo. Además, el hombre es un ser social que forma parte de un pueblo, que como tal colectividad ha de dar culto a Dios. No obstante, es verdad que si el rito se celebra de modo rutinario y en el anonimato, se cae en una parodia irrisoria del culto verdadero.

De donde podemos concluir que un rito que no brote de una actitud interna es algo vacío. Pero al mismo tiempo hay que reconocer que unos sentimientos, que se quedan dentro del hombre no pueden considerarse como culto a Dios. Desde luego, ya en los primeros momentos de la vida de la Iglesia vemos como el culto tiene unas manifestaciones litúrgicas externas[218]. Así lo encontramos en el libro de los Hechos de los apóstoles, que describe la vida litúrgica al decir que

214. Cfr. J. J. VON ALLMEN, *Le Saint Sprit et le culte*, «Revue de Theologie et de Philosophie», 9 (1959) 20.

215. J. MATEO - J. BARRETO, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid 1980, p. 233. También dicen en su comentario que a partir del nuevo culto se excluyen «los templos fabricados, ya denunciados en Is 66, 1...» (*El Evangelio de Juan*, Madrid 1979, p. 239).

216. Cfr. F. M. BRAUN, *In Spiritu et veritate*, «Revue Thomiste», 52 (1952) 267.

217. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean*, París 1936.

218. Cfr. X. BAZURKO - J. A. GOENAGA, *El culto cristiano en la época del Nuevo Testameto*, en Varios, *La celebración en la Iglesia*, Salamanca 1985, p. 62.

los primeros cristianos «acudían asíduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones»[219]. Un poco más adelante se nos refiere como «acudían al Templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu partían el pan....»[220].

Aparte de esta interpretación, que ve en la frase «en Espíritu» una advertencia o exhortación sobre la necesidad de la interiorización del culto, otros opinan que se trata de la acción del Espíritu en la adoración que el Padre quiere. Es una sentencia que hoy prevalece, casi de modo unánime. Lagrange ya la apunta cuando considera que en nuestro texto podría pensarse en la acción del Espíritu Santo, aunque no se diga de modo expreso[221]. Entre los Padres cabe señalar a San Atanasio, San Hilario y San Ambrosio como partidarios de esa interpretación que apuntamos. Posteriormente, Ruperto de Deutz explica que el culto verdadero brota del Espíritu de adopción por el clamamos Abbá, Padre[222]. Por tanto el culto en Espíritu es aquel que suscita en el creyente el Espíritu de Dios, un culto que tiene como inspirador y como principio al mismo Espíritu Santo[223].

Desde luego es preciso reconocer que el hombre por sí solo no encuentra fácilmente el modo de dar un verdadero culto a Dios. ¿Cómo expresar esos sentimientos religiosos tan profundos y complejos, tan ricos y variados, cuando el hombre mismo, que los experimenta, es torpe a la hora de explicarlos, e incluso de comprenderlos? Así vemos que cada pueblo ensaya sus propias maneras de expresión cultual, tiene sus propios ritos, celebra su propia liturgia. Por el mero hecho de ser un intento noble como el de dar culto a Dios, toda expresión cúltica merece respeto y consideración. Sin embargo, es evidente que hay ritos que son inadecuados, cuando no inadmisibles e incluso monstruosos y crueles. También es cierto que lo que para un pueblo puede ser normal, para otro no lo es. Y, sobre todo, ¿cómo saber que el culto que se celebra es grato al Señor? Se puede decir, citando a San Pablo, que «no sabemos cómo pedir para orar como conviene»[224].

219. Hch 2, 42.
220. Hch 2, 46.
221. Cfr. o. c., p. 113.
222. *In Joann. Evang. commentar.* PL 169, 363B.
223. Cfr. I. De la Potterie, o. c., p. 676.
224. Rm 8, 26.

De ahí que sea preciso que, de una manera o de otra, Dios mismo nos sugiera, o incluso nos indique, cómo adorarle y agradarle[225].

También Van den Bussche señala que es precisa la acción del Espíritu ya que la verdadera adoración, «en Espíritu y verdad», es una oración que responde a la realidad divina revelada por Jesucristo. Y para alcanzar esa realidad es precisa la ayuda del Espíritu[226]. Esa adoración, por tanto, brota de esa nueva vida que tienen los creyentes, gracias a la donación del Espíritu[227] que hace posible dar un culto grato al Padre. En este sentido se entiende por qué el Espíritu viene en nuestra ayuda, e incluso que ora en nosotros con gemidos inenarrables[228], pues «nadie puede decir: ¡Señor Jesús!, sino por el Espíritu Santo»[229].

Así, pues, el mismo Espíritu que nos regenera y nos hace un hombre nuevo, «es el principio también del nuevo culto»[230]. Como se trata de dar culto al Padre, sólo lo podrán dar los que poseen el Espíritu que hace al hombre hijo de Dios, el que les ha engendrado de lo alto[231]. Ese Espíritu eleva al hombre sobre lo terreno, por encima de la carne, y «les otorga la posibilidad de adorar a Dios como conviene»[232].

Es preciso insistir en que este culto que brota de lo más profundo del hombre, bajo la acción del Espíritu, no excluye el culto externo, formado por ritos y ceremonias. Eso es el complemento de dicho culto que el Espíritu suscita. Por eso no se puede contraponer el culto interior al externo. No se puede dar el uno sin el otro. Un culto interior sin unas manifestaciones concretas se reduciría a un culto espiritualista y meramente sentimental. Por el contrario, un culto externo, sin la debida disposición interior, se quedaría en un frío y vacío formalismo[233]. De todas formas, el peligro de Israel, y de todo hombre, es apegarse al rito, olvidando el carácter interno de las exigencias de fidelidad al Evangelio en la vida ordinaria[234]. Jesús, lo mismo que los

225. Cfr. O. CULLMANN, *La Foi et le Culte dans l'Eglise primitive*, Neuchatel 1963, p. 105.
226. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 343.
227. Cfr. A. WIKENHAUSER, o. c., p. 168.
228. Cfr. Rm 8, 26-27.
229. 1 Co 12, 3.
230. Th. STROTMANN, *Pneumatologia y liturgia*, en Varios, *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, p. 351.
231. Cfr. Rm 8, 15-16; Jn 3, 5.
232. R. E. BROWN, o. c., p. 385.
233. Cfr. A. HAMANN, *La oración*, Barcelona 1967, p. 228.
234. Cfr. A. BERGAMINI, *Nuevo diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, p. 507.

profetas[235], pone en guardia contra un culto vacío e hipócrita, y exige la primacía del espíritu sobre el rito.

Por otra parte, dado que el culto tiene un carácter filial y se da al Padre, ese culto ha de ser también un culto fraterno. El decir, el culto individual ha de integrarse al culto colectivo, pues «nada más erróneo que oponer culto e indivíduo...»[236]. En realidad, afirma Hamann, la piedad colectiva precede siempre a la devoción privada[237]. En ese sentido, hay que decir también que oración y liturgia está estrechamente unidas, y esto desde muy antiguo en el culto cristiano, donde siempre han sido frecuentes los silencios, que propician la oración personal con el Señor, dentro de la ceremonia que toda la comunidad celebra[238]. Esa misma idea está insinuada por Jesús al hablar de «los adoradores», en plural[239].

La interiorización del culto tampoco supone una creatividad espontánea, ni de la comunidad ni de quien la preside[240]. El culto dado a Dios es algo muy serio y digno de ser respetado hasta en sus más mínimos detalles, que no suponen un mero ritualismo sino el esmero y la delicadeza de quien es consciente de estar haciendo algo muy importante. Por tanto, «el culto no puede hacerse de cualquier manera, sino de acuerdo con un ritual, es decir, según unas normas que fijan como ha de hacerse en cada caso»[241]. Es cierto que el rigor de las normas litúrgicas, que regía hace tiempo las celebraciones sagradas, ha sido suavizado, e incluso se da margen a una cierta creatividad, dentro de la prudencia y el buen sentido del celebrante[242]. No obstante, dado que el sentido común es, con cierta frecuencia, el menos común de todos los sentidos, es preciso reconocer que en ocasiones se sobrepasan ciertos límites y se llega a situaciones anómalas, cuando no irreverentes, ridículas e irrisorias.

La fórmula «en Espíritu y verdad» nos recuerda otras similares usadas en el IV Evangelio, en las que dos elementos se yuxtaponen

235. Cfr. Mt 5, 23 ss; Mc 12, 33; Is 1, 11-16; Jr 7, 4-15.
236. A. HAMANN, o. c., p. 57.
237. Cfr. o. c., p. 56.
238. Cfr. A. HAMANN, o. c., p. 772 s.
239. Cfr. G. SEGALLA, *Giovanni*, Milán 1990, p. 192.
240. Cfr. E. VILANOVA, o. c., p. 349.
241. J. GARCÍA TRAPIELLO, voz *Culto*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1972, t. VII, p. 10.
242. Cfr. *Ordenación general del Misal Romano*, nn. 1-3. En el n. 313 se advierte que nada se deje a la improvisación.

mediante la conjunción copulativa καὶ, *kaì*[243]. En nuestro texto cabe la posiblidad de que ambas palabras yuxtapuestas formen una endíadis, es decir, la expresión de un sólo concepto mediante esas dos palabras. En nuestro caso esa posibilidad viene reforzada por el hecho de que una sola preposición, «en», engloba y rige a las dos palabras[244]. En ese caso, el sentido sería el de una adoración en el Espíritu de la verdad, fórmula que se usa en otro momento para designar al Espíritu[245]. Así se refuerza la interpretación que habla de la acción del Espíritu en la adoración del nuevo culto.

7. *Interpretaciones de «la verdad»*

Sin embargo, de ordinario en una frase de dos términos unidos por καὶ, *kaì*, el segundo de los miembros suele ser el de más relevancia y la interpretación debe ser progresiva, dentro del orden de esos componente de la frase[246]. En nuestro caso se trata, además, de la verdad, concepto que en el IV Evangelio tiene una gran importancia y tal riqueza de contenido, que rechaza toda interpretación unitaria y, sobre todo, excluyente de posibles matizaciones. Ello explica las diversas interpretaciones que se han ensayado.

En primer lugar, están los que consideran que en este texto el término «verdad» equivale a sinceridad[247]. Es decir, hay que adorar al Padre con una disposición sincera, con pureza de intención. Así lo proponía ya el Aquinatense al hablar de una adoración «sine fictione et simulatione»[248]. No parece, sin embargo, que ese sea el sentido puesto que es superfluo hablar de un culto sincero cuando se está hablando de los verdaderos adoradores del Padre.

Otra interpretación, corriente entre los Padres orientales, ve en la verdad la realidad misma, esto es, lo opuesto a la mera figura o tipo, presente en el antiguo Testamento como anuncio de lo que se cumple en el Nuevo. Sin embargo, esta opinión no es del todo admisi-

243. Cfr. Jn 1, 14; 6, 63; 14, 6; 19, 34; etc.
244. Cfr. C. H. DODD, *Interpretación del cuarto Evangelio*, Madrid 1978, p. 315, n. 34.
245. Cfr. Jn 14, 17; 15, 26.
246. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des juifs*, «Biblica», 64 (1983) 95.
247. Entre estos cabe señalar a Zahn, Lagrange y Braun, citados por DE LA POTTERIE en *La Vérité dans S. Jean*, Roma 1977, p. 676.
248. *Lectura in Joannis Evangelium*, n. 611.

ble, ya que para hablar de las relaciones entre lo figurado y su realización se suele usar otra terminología[249]. Es una interpretación que depende del concepto de verdad procedente del helenismo, admitida por aquellos que defienden un substrato griego en el IV Evangelio. Entre los autores modernos se prefiere el matiz adverbial al calificativo, y se habla entonces de un culto verdaderamente auténtico[250]. Algunos lo relacionan con Dios Verdad y concluyen, por tanto, que el culto del que se habla es el que corresponde a Dios Verdad[251]. Contra esta interpretación se objeta que se apoya excesivamente en el helenismo, sin tener en cuenta que el texo procede del mundo semita.

Otros estiman que «verdad» significa aquí el conocimiento del verdadero Dios. Scoto Erigena la defendía y se difundió bastante durante la Edad Media. Hoy la siguen Wescott, Bauer y Strathmann[252]. Sin embargo, ese conocimiento de Dios no deriva propiamente de la Revelación divina que Cristo realiza y, por tanto, no es del todo aceptable. De todos modos, cabe destacar a quienes ven en ese culto, derivado del conocimiento de Dios, una dimensión trinitaria. Así San Atanasio afirma que los verdaderos adoradores adoran al Padre en el Espíritu Santo y en la Verdad que es Cristo[253]. Ruperto de Deutz dice que adorar al Padre es invocarlo, permaneciendo en el Hijo, bajo el impulso del Espíritu Santo[254]. Feuillet se pronuncia en el mismo sentido, al decir que la adoración en verdad es aquella que es conforme a la Revelación definitiva aportada por Cristo y que se resume en su misma Persona. Pero esa adoración «en verdad» es inseparable de la adoración «en Espíritu». Por tanto, «adorar al Padre en Espíritu y verdad» es una adoración implícitamente trinitaria[255].

En esa línea se sitúa De la Potterie, aunque con matizaciones diversas que aporta a lo largo de amplio y meticuloso estudio de la fórmula «en Espíritu y verdad». Insiste, sobre todo, en que esa fórmula tiene sus raíces en el judaísmo veterotestamentario. Es decir, la verdad equivale a la Revelación, que nos ha permitido conocer a Dios como Padre, de tal manera que, como Cristo, podemos decir que nosotros

249. Cfr. Rm 5, 14; Col 2, 17; Hb 10, 1.
250. Así GODET, TILLMANN y LEAL entre otros (cfr. I. DE LA POTTERIE, o. c., p. 678).
251. Así B. WEIS, E. SCHWEIZER, W. THÜSSING y F. MUSSNER (cfr. I. DE LA POTTERIE, o. c., p. 678).
252. Los cita DE LA POTTERIE en o. c., p. 678.
253. Cfr. *Epist. I ad Serapion*, SC. 15, 144.
254. Cfr. *Comm. in Ioan.*, in loc. PL, 169, 363.
255. Cfr. A. FEUILLET, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plussieurs données paralleles du Nouveau Testament*, París 1972, p. 122.

«adoramos lo que conocemos»[256]. Dicha Revelación nos llega por medio de la palabra y la vida de Cristo, que llega a decir: Yo soy la Verdad[257].

La adoración de un cristiano ha de ser, por tanto, conforme a la Revelación de Jesucristo, centrada en la realidad de la paternidad de Dios y, en consecuencia, de nuestra filiación divina. Por eso el modelo de nuestra adoración es la adoración de Cristo. Más aún, ha de ser «una participación en la plegaria del mismo Jesús»[258]. La adoración es por tanto cristológica. No sólo porque en Cristo tenemos la plenitud de la Revelación, sino también porque esa adoración se hace en unión con Cristo. Como dijo el Señor hay que orar en su nombre[259]. Ello equivale no sólo a ponerlo por intercesor, sino sobre todo a orar viviendo unidos a El, dado que la expresión Nombre es lo mismo que su Persona, que la persona nombrada. El papel de Cristo en la oración lo podemos resumir con estas palabras, tomadas de la Liturgia de la Horas: «Ruega Cristo por nosotros, como sacerdote; ruega en nosotros, como cabeza nuestra; es invocado por nosotros, como Dios»[260].

Orar en su Nombre, por tanto, es orar en El[261] y como El lo hizo, con su misma actitud interna de permanente unión con el Padre. Se trata de una adoración nueva y distinta de la anterior, que se funda en las relaciones del hombre con Dios, que con Cristo se inauguran[262]. Por tanto esa adoración «aparece como una actitud amorosa filial para con Dios en correspondencia con la revelación del Espíritu y el don del Hijo»[263]. Nos parece que en esa dirección debe interpretarse nuestro pasaje. Sobre todo sin perder de vista que se trata de cómo adorar al Padre, no del dónde o del cuándo. En realidad, no se habla propiamente de la adoración nueva, sino del modo de hacerla, de las disposiciones adecuadas de quien se acerca a Dios para adorarle. Es decir, el acento de la respuesta de Cristo está en la actitud que ha de tener el que adora al Padre. Dentro de ese espacio es donde nos movemos, al esbozar nuestra propia interpretación.

256. Jn 4, 22.
257. Cfr. Jn 14, 6.
258. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des juifs*, «Biblica», 64 (1983) 77.
259. Cfr. Jn 16, 23-24.
260. *Liturgia horarum*, responsorio de la segunda lectura del Domingo III del Tiempo ordinario.
261. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 218.
262. Cfr. J. BLANK, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1984, vol I-A, p. 318.
263. D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación del Evangelio de San Juan*, Madrid 1978, p. 196.

Entre los puntos estudiados para una mejor comprensión de la frase «en Espìritu y verdad» es importante insistir en su origen judaico, sobre todo en relación con la literatura targúmica. No podemos, por tanto, prescindir del substrato literario y teológico que subyace en nuestro texto, sobre todo el procedente de la literatura targúmica. Es un aspecto que trata también De la Potterie en su tesis doctoral sobre la Verdad en San Juan, al comentar el pasaje de la Samaritana[264]. En este campo Muñoz León aporta una serie de datos que nos parecen interesantes de conocer y, sobre todo, de tener en cuenta[265]. Apoyado en diferentes pasajes, demuestra que dar culto «en espíritu y verdad» equivale a «caminar en verdad». Señala también la equivalencia entre «caminar delante de Dios» y «darle culto»[266].

Por otra parte, hay que tener en cuenta que «caminar» se usa en el lenguaje bíblico como equivalente de cónducirse de una determinada forma, así el que camina por el sendero recto es el que se comporta con rectitud. Una manera de hablar que no es del todo ajena a la nuestra. En ese sentido se dice que Saulo tenía cartas de recomendación para prender «a quienes siguiesen este camino», esto es, a los discípulos de Cristo[267]. En otro pasaje se dice que algunos incrédulos «comenzaron a maldecir del camino del Señor»[268]. Por tanto, cuando se habla de «caminar en verdad», se significa una conducta sincera, un comportamiento fiel a unos determinados principios, o con lealtad frente a una cierta persona. Así lo vemos en el caso de Ezequías cuando le pide a Dios que recuerde cómo él anduvo en su presencia con verdad (באמת, *be'emet* en hebreo y ἀλήθεια, *alétheia* en los LXX). «In veritate» traduce la Neovulgata, mientras que la Biblia de Jerusalén dice «con fidelidad». También Isaías usa el mismo vocablo cuando dice que ha caminado con fidelidad[269]. En los escritos joanneos encontramos expresiones parecidas. Así, por ejemplo, se habla de aquellos «que caminan en verdad» (περιπατοῦντας ἐν αληθείᾳ, *peripatoũntas en alétheia*)[270]. Es importante para nuestro propósito observar que en el contexto antecedente de esa frase se relaciona la verdad con la caridad,

264. Cfr. o. c., p. 680.
265. Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, *Adoración en espíritu y verdad. Aportación targúmica a la interpretación de Jn 4, 23-24*, en Varios, *Homenaje a Juan Prado*, Madrid 1976, p. 387-403.
266. Cfr. o. c., p. 398-399.
267. Cfr. Hch 9, 2.
268. Hc 19, 9.
269. Cfr. Is 38, 3.
270. 2 Jn 4.

mientras que en el contexto consiguiente se aclara que caminar en la verdad, es lo mismo que andar «conforme al mandato que hemos recibido del Padre». Se explica a continuación que ese mandato es el que tienen desde el principio, el que «nos amemos unos a otros, y esta es la caridad que caminemos según sus preceptos, según habéis oído desde el principio»[271].

Como vemos la verdad se identifica en algún momento con la caridad. De donde andar en verdad es lo mismo que andar en la caridad, es decir comportarse en conformidad con el precepto del amor mútuo. De ahí que adorar en verdad es hacerlo en la caridad, en el amor. Estas derivaciones semánticas de verdad en amor que, como hemos visto, arrancan de la comparación con los escritos targúmicos, se confirman también en el hecho de que el griego ἀλήθεια, *alétheia* sirve a los LXX[272] para traducir el término hebreo אמת, *'emet*, que además de «verdad» puede significar «fidelidad». La Vulgata traduce por *veritas* el אמת, *'emet* y lo mismo hace la Neovulgata, fiel a unos de sus principios básicos de respeto a la *latinitas christiana* del Salterio galicano que se mantuvo en la Neovulgata[273].

Sin embargo, el llamado Salterio piano[274] traducía por «fidelitas». Se publicó un libro en el que se daban razones de la nueva traducción[275], criticada ya desde el principio por algún sector. La explicación sobre la traducción que hemos señalado nos resulta especialmente interesante, para apoyar la interpretación que venimos exponiendo. Al hablar de las dificultades que entraña la traducción del hebreo, dice Bea que a veces esa dificultad aumenta. Eso ocurre con el vocablo אמת, *'emet*. Deriva de אמן, *'aman*, ser firme, estable. Al aplicarla al hombre señala un modo constante de actuar o de pensar, esto es, la *fidelidad* en mantener una promesa, o la *veracidad* al decir algo. Esa duplicidad de sentido se presenta al aplicarse a Dios. Los LXX se inclinan por ἀλήθεια, *alétheia* al traducir dicho término he-

271. 2 Jn 6.

272. Cfr. F. ASENSIO, *Misericordia et Veritas*, Roma 1949, p. 7-21.

273. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *La Neovulgata. Precedentes y actualidad*, Pamplona 1986, p. 204 ss.

274. Así llamado porque fue confeccionado por deseo de S. S. Pio XII por los profesores del Bíblico, bajo la dirección del P. Agustín Bea. Se promulgó mediante el Motu proprio *In cotidianis precibus* el 24-3-1945, que pasó también al uso litúrgico durante bastante tiempo, hasta que se hizo la versión de la Neovulgata.

275. Cfr. A. BEA, *Il nuovo Salterio chiarimenti sull'origine e lo spiritu della traduzione*, Roma 1946.

breo, dado que tiene la misma doble posibilidad de sentido[276]. En otro momento, se recuerda que el חסד ואמת, *hesed we 'emet* hebreo designan «Dei benignitas et immutabilis propensio»[277]. Dentro de esta línea se puede traducir ἀλήθεια, *alétheia* por «amor leal». Sin embargo, nos parece mejor decir «amor siempre fiel», que indica con más fuerza el matiz de estabilidad y permanencia de ese amor.

En ese sentido es coherente aceptar que el término verdad diga también relación al conocimiento de Dios, que nos llega mediante la Revelación que Cristo hace. Gracias a ello nosotros adoramos lo que conocemos, es decir, al Padre como Dios verdadero[278], a diferencia de los samaritanos que adoraban lo que no conocían, esto es, a los ídolos. Por tanto, adorar en verdad es adorarle según el conocimiento que de El tenemos. Hay que decir también que el conocimiento que tenemos por la Revelación, no es un conocimiento aséptico o meramente conceptual. En nuestro caso el conocer tiene toda la carga amorosa que conlleva el verbo conocer en hebreo (ידע, *yada*).

Es un dato que refuerza nuestra interpretación de adorar en verdad como equivalente a una adoración hecha con la profundidad de un amor siempre fiel. En conformidad con esta línea de interpretación nos parece correcto ver, con Boismard[279], en el pasaje de la Samaritana un midrash al relato del Génesis sobre el encuentro de Isaac con Rebeca[280]. En nuestro caso, a la luz de aquel idílico encuentro cerca de un pozo del desierto, se narra la conversión de Samaría como unos nuevos esponsales de Dios con su Pueblo. En esta misma línea esta F. M. Braun cuando dice que el conocimiento del Padre, que Cristo nos revela, nos mueve a un profundo amor que, a impulso de su fuerza e intensidad, nos lleva a la verdadera adoración, esa actitud que va más allá de la virtud de la Religión[281]. Desde el momento en que se instaura el nuevo culto, «los hombres están llamados a adorar a Dios, más verdaderamente, en el conocimiento y en el amor»[282]. También Sto. Tomás de Aquino apunta en ese dirección cuando dice que los

276. Cfr. A. BEA. o. c., p. 95. Los LXX traducen אמת, *'emet* con ἀλήθεια, *alétheia* 87 veces, con ἀληθινός, *alethinós* 12 veces, con δίκαιος, *díkaios* 4 veces y con πιστός, *pistós* una vez. En cambio, el «veritas» que tiene la Vulgata en el Ps 116, es menos rico y expresivo que el término hebreo o el griego.

277. A. BEA, *Liber psalmorum cum canticis Breviarii Romani*, Roma 1945, p. 245.

278. Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, o. c., p. 402.

279. Citado por D. MUÑOZ LEÓN, en o. c., p. 402.

280. Cfr. Gn 24, 10 ss.

281. Cfr. F. M. BRAUN, *In Spiritu et veritate*, «Revue Thomiste», 52 (1952) 506.

282. Ibid.

creyentes adoran por amor como hijos, mientras que los demás adoran con temor como siervos[283].

También De la Potterie habla de que la expresión ἐν ἀληθείᾳ, *en aletheía* indica la fuente interior de un comportamiento moral. Reconoce que en la segunda epístola de San Juan hay una transición de la fórmula «en la verdad» a la fórmula «en la caridad», indicando así la fuerza interior que mueve a la caridad[284]. Según esto sigue diciendo, la verdad es la fuerza interior de la caridad, lo cual nos parece muy próximo de la interpretación que identifica la verdad con el amor siempre fiel, ya que en la práctica sólo quien es movido por la fuerza interior del amor, que suscita el Espíritu y brota de la verdad, puede dar el culto que Cristo nos anuncia. Por otra parte, si admite que la fórmula «en la verdad» pasa a la fórmula «en la caridad», la verdad queda reducida a la caridad, y se puede concluir que la «verdad» puede ser sustituida por la «caridad». Es decir, podemos afirmar que la adoración en verdad es igual a la adoración en un amor siempre fiel. En este caso el Dios-Amor dinamiza el culto del cristiano y supera la dualidad que el rito conlleva en la relación Dios-hombre. Se favorece así la intimidad de una relación de amor, donde los miembros que la componen no pueden oponerse uno al otro[285].

J. Mateo en la primera edición de la *Nueva Biblia Española* traduce nuestro texto por «dar culto con espíritu y verdad». En cambio, en el comentario al IV Evangelio dice «dar culto con espíritu y lealtad»[286]. En su explicación dice que el único culto que el Padre busca es «la prolongación del dinamismo de amor que es él mismo y que él comunica»[287]. Dar culto a Dios es, por tanto, hacerse semejante a El por la práctica del amor leal. Corresponder al amor de Dios es darle el culto adecuado[288]. Eso es cierto, pero no del todo. Admitimos, aunque con ciertas matizaciones, que la verdad en nuestro pasaje se pueda traducir por lealtad[289]. Sin embargo no estamos de acuerdo en

283. Sto TOMÁS DE AQUINO, *Lectura in Joannis Evangelium*, n. 611.
284. Cfr. o. c., p. 681.
285. Cfr. E. VILANOVA, *Un culto «en Espíritu y verdad»*, «Phase», 25 (1985) 345.
286. Cfr. J. MATEO-J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979, p. 241. En el *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid 1980, p. 296, traducen igual aunque poniendo Espíritu, con mayúscula.
287. Cfr. *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979, p. 240.
288. Cfr. J. MATEO-J. BARRETO, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid 1980, p. 278.
289. Ya dijimos que mejor es hablar de un amor siempre fiel, que acentúa el aspecto de estabilidad y fidelidad que el término ἀλήθεια, *alétheia* o אמת, *'emet* comporta.

que el culto consista en corresponder al amor con un amor semejante, ni mucho menos se puede decir que desaparecen los templos, o insinuar que los ritos han de ser sustituídos por un amor operante y vivo. Es verdad que es vana la religión de quien no refrena su lengua, pues la religión pura e inmaculada ante Dios es practicar la caridad[290] y que Dios quiere misericordia y no sacrificios, conocimiento y no holocaustos[291]. Como ya hemos dicho el nuevo culto no puede caer, como el antiguo, en un mero formalismo o vacío ritualismo. Pero ello no significa que no tenga razón de ser el culto a Dios, manifestado en unas celebraciones litúrgicas, con unos determinados ritos sagrados.

Volvemos a recordar que Jesús habla de las disposiciones que han de tener los verdaderos adoradores, esos que el Padre busca y quiere. No trata propiamente del culto, sino de la actitud interna que hay que tener, para tributar a Dios el culto que le es debido. Actitud que entraña un amor siempre fiel que, bajo la acción del Espíritu Santo, mueve al hombre a mostrar su veneración y su profundo amor al Padre. Recordemos de nuevo que adorar se dice en griego προσκυνέω, *proskynéo*, que significa besar con fervor[292]. Por tanto el culto es la manifestación de los sentimientos íntimos que el hombre tiene de cara a Dios. Manifestación que en el caso del culto nuevo que Cristo anuncia, expresa un profundo y vivo amor, «derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado»[293]. Amor que ha de ser correspondido y ratificado por una conducta coherente con la fe en Jesucristo y en su Evangelio.

8. *Conclusión*

De cuanto hemos visto se deduce que el culto que Cristo propone a la Samaritana, y en ella a todos los creyentes, es un culto radicalmente nuevo respecto a todo culto anterior. La novedad radica en la Revelación que hace Jesucristo al presentar a Dios como Padre nuestro. Desde entonces el culto ha de ser filial. El mismo Jesús no enseña que, al orar, hemos de llamar Padre a Dios. Así lo hizo El mismo ca-

290. Cfr. St 1, 26-27.
291. Cfr. Os 6, 6.
292. Cfr. H. GREEVEN, voz προσκυνέω, *proskyneo*, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1977, v. XI, c. 382.
293. Rm 5, 5.

da vez que oraba en voz alta. Así, pues, hay que dirigirse al Señor con la misma confianza y sencillez con que un hijo necesitado acude a su Padre, persuadido de que siempre es escuchado y atendido.

Esas disposiciones filiales son suscitadas en el interior del hombre por la fuerza del Espíritu Santo. El culto nuevo es, por tanto, un culto neumatológico. Sólo bajo la acción del Espíritu Santo podemos pronunciar el nombre de Jesús y llamar אבא, *Abba*, Padre, a Dios Señor nuestro. En definitiva, es el mismo Espíritu el que ora en nosotros con gemidos inenarrables[294].

Por otra parte, el culto ha de celebrarse en nombre de Jesucristo, o lo que es lo mismo, unidos a El. Una de las interpretaciones que hemos señalado sobre la expresión «adorar en verdad» es la de identificar a Cristo con la verdad, apoyado en que El mismo se autodefine al decir «Yo soy la verdad». También al decir que «nosotros adoramos lo que conocemos», Jesús nos incluye en su adoración, que se realiza adecuadamente gracias a que conocemos la paternidad divina.

De todo esto se concluye que el culto ha de ser trinitario. Así, bajo la acción del Espíritu Santo, y unidos a Cristo, adoramos al Padre. También resulta evidente que esas disposiciones interiores que ha de tener un verdadero adorador, son un don gratuito, que viene de Dios. En definitiva, como dijo Jesús, nadie viene a El si el Padre no le atrae[295]. Esa atracción divina sugiere el impulso del Espíritu. Ello no implica que el hombre sea conducido sin que él tenga que hacer nada para secundar esa moción divina. No es así. La atracción divina es un gesto de amor que exige y espera una correspondencia similar. Esa fuerza atractiva convence y persuade, con la irresistible y dulce violencia del amor. Por eso el culto que el hombre da al Padre, presupone la actitud profunda de un amor siempre fiel. En este sentido nos dicen las Escrituras Santas[296]: «Orando en el Espíritu Santo, manteneos en el amor...»

294. Cfr. Rm 8, 15. 26.
295. Cfr. Jn 6, 65.
296. Jds 20-21. Al citar abreviadamente la epístola de Judas, nos separamos de la *Biblia de Jerusalén* y de *El Catecismo de la Iglesia Católica*, en su versión española. La razón obvia es que *Judas (sic!)* no es abreviatura de *Judas*.

de modo que unidos en una sola alma, para que obtengamos el favor con la misma confianza y sencillez con que un hijo recurre a su Padre, y esperando de Dios siempre lo necesitado y más adecuado.

Estas disposiciones filiales son suscitadas en el interior del hombre por la fuerza del Espíritu Santo. El culto nuevo es, por tanto, un culto neumatológico. Sólo bajo la acción del Espíritu Santo podemos pronunciar el nombre de Jesús y llamar Abbá, Padre, a Dios. En definitiva, es el mismo Espíritu el que ora en nosotros con gemidos inenarrables[294].

Por otra parte, el culto ha de celebrarse en nombre de Jesucristo, o lo que es lo mismo, unidos a Él. Una de las interpretaciones que merecen destacarse de la expresión «adorar en verdad» es la de identificar a Cristo con la verdad, apoyados en que Él mismo se autodefine así: «Yo soy la Verdad». También al decir que adoran lo que conocen, Jesús está incluyendo en su afirmación, que se realizará en Él mismo, el Templo en quien se conoce la plenitud de Dios.

De todo esto se deduce que el culto ha de ser trinitario. Así, bajo la acción del Espíritu Santo, y unidos a Cristo, adoramos al Padre. También resulta evidente que esas disposiciones interiores que ha de tener un verdadero adorador, son un don gratuito, que viene de Dios. En definitiva, como dijo Jesús, nadie viene a Él si el Padre no le atrae[295]. Esa atracción divina sugiere el impulso del Espíritu. Esto no implica que el hombre sea tan pasivo sin que él tenga que hacer nada para secundar esa moción divina. No es así. La atracción divina es un gesto de amor que exige y espera una correspondencia similar. Esa fuerza atractiva convence y persuade, con la irresistible y dulce violencia del amor. Por eso el culto que el hombre da al Padre, presupone la actitud profunda de un amor siempre fiel. En este sentido nos dicen las Escrituras Santas[296]: «Orando en el Espíritu Santo, permaneced en el amor».

294. Cfr. Rm 8, 15. 26.
295. Cfr. Jn 6, 44.
296. Jds 20-21. [illegible]

CAPÍTULO III

EL TEMPLO NUEVO[1]

1. *Jesús y el Templo*

Entre los aspectos litúrgicos, presentes en el IV Evangelio, destaca el interés que muestra el hagiógrafo por el Templo de Jerusalén. Es sabido que, a diferencia de los Sinópticos, San Juan resalta la actividad evangelizadora que Jesucristo lleva a cabo en Judea y, sobre todo, en el Templo. Ya al principio nos habla de la actividad de Jesús en el Templo[2]. El capítulo siguiente refiere que Jesús estaba en «la región de Judea»[3]. Poco después de nuevo «Jesús subió a Jerusalén»[4]. La ocasión y el motivo, quizá, es que había una fiesta. Por tanto, otra vez va al Templo[5], donde habla ampliamente acerca de las relaciones singulares que él tiene con el Padre. Podemos afirmar que Jesús hizo gran parte de sus revelaciones en el Templo[6].

Más adelante, en el marco de la fiesta de los Tabernáculos, «subió Jesús al Templo y se puso a enseñar»[7]. Tras breve estancia en el Monte de los Olivos, «de mañana se volvió de nuevo al Templo, y todo el pueblo venía a él; se sentó y se puso a enseñarles»[8]. De nuevo la doctrina de Jesús escandaliza a los judíos incrédulos que, llevados de un falso celo, intentaron entonces lapidar al Señor por blasfemo, «pero Jesús se escondió y salió del templo. Y al pasar vio Jesús a un hombre ciego de nacimiento»[9]. Por el contexto da la impresión

1. Publicado en «Nova et Vetera», 15 (1990) 21-53.
2. Cfr. Jn 2, 13-22. Este pasaje lo colocan los Sinópticos en la última semana. Más adelante estudiaremos esta cuestión.
3. Jn 3, 32.
4. Jn 5, 1.
5. Jn 5, 1.
6. Cfr. G. SCHRENK, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1960, t. IV, c. 798 s.
7. Jn 7, 4.
8. Jn 8, 2.
9. Jn 8, 59-9, 1.

de que la curación de aquel ciego tiene lugar en los atrios del Templo. Por otra parte, el interrogatorio que los fariseos hacen al ciego, y luego a sus padres, parece tener lugar en el Sanedrín o en las dependencias adjuntas del Templo, de donde echaron, de forma casi violenta, al ciego que había sido curado. Entonces, a renglón seguido, Jesús lo encuentra. Por ello no es descabellado pensar que cuanto se narra a continuación ocurre también en torno al Templo.

Después del episodio del ciego de nacimiento, «se celebraba por entonces en Jerusalén la fiesta de la Dedicación. Era invierno. Paseaba Jesús por el Templo, en el pórtico de Salomón» [10]. Es significativo que entre las fiestas que podemos llamar menores, en contraposición de las tres principales de la Pascua, Pentecostés y Tabernáculos, San Juan destaque la Fiesta de la חנכה, *Hannukah* o de la Dedicación del Templo, conmemorativa de la purificación que hizo en el año 165 a. C. Judas Macabeo a causa de la profanación del Templo hecha por Antíoco Epífanes [11]. Desde entonces, a partir del día 15 del mes de כסלו, *Kisleu* (nov-dic.) se celebraba, y se celebra aún, durante ocho días dicha fiesta, llamada también la Fiesta de las luces, celebrando así el aniversario de la dedicación y consagración del Templo. Con esta ocasión, otra vez habla Cristo de forma sorprendente, escandalosa para quienes se empeñaban en cerrar los ojos a la luz. Los acontecimientos que siguen ocurren en Betania, aunque se hace constar que «distaba de Jerusalén como quince estadios» [12]. Pero enseguida marcharía Jesús a Jerusalén, y así «al día siguiente las muchedumbres que iban a la fiesta, oyendo que Jesús se acercaba a Jerusalén, tomaron ramos de palmas, salieron a su encuentro y gritaban: Hosanna, bendito el que viene en nombre del Señor, el Rey de Israel» [13]. Aunque no se dice nada expresamente, da la impresión que cuanto ocurre a continuación tiene lugar en los atrios del Templo. Así nos lo permite entrever el dato acerca de los griegos que desean ver al Señor y habían venido a Jerusalén para «adorar a Dios en la fiesta» [14]. Finalmente, la segunda parte del Evangelio, el llamado *Libro de la Gloria*, nos refiere cuanto hizo y enseñó Jesús durante la última Pascua. Todo ocurre fuera del Templo [15].

10. Jn 10, 22-23.
11. Cfr. 1 M 2, 54.
12. Jn 11, 18.
13. Jn 12, 12 s.
14. Con razón podrá Jesús responder cuando le preguntan sobre su doctrina, que todos saben lo que ha enseñado, pues lo hizo públicamente, en las sinagogas y en el Templo (cfr. Jn 18, 20).
15. Algunos, sin embargo, afirman que la última parte de los discursos del adiós tuvieron lugar en los atrios del Templo, abiertos durante los días de la Pascua (cfr. L. BOUYER, *El cuarto evangelio*, Barcelona 1967, in loc.).

Además de ser marco y escenario de la predicación de Cristo, el Templo tiene para nuestro autor un profundo sentido teológico, es uno de los grandes símbolos de los que se sirve para testimoniar la grandeza de Jesucristo, para desvelar el Misterio de la Salvación que en él se encierra y se cumple. Por eso el hagiógrafo se refiere al Templo, de forma velada o de modo directo, en repetidas y significativas ocasiones. En efecto, ya en el prólogo, cuando afirma que «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros»[16], alude de forma velada al Templo al usar el verbo griego σκήνοσεν, *eskenosen*, cuyo significado propio es el de «plantar la tienda». Es, por tanto, una expresión que evoca la tienda de reunión, el tabernáculo que durante el éxodo del pueblo por el desierto fue el lugar santo, donde Yahwéh moraba en medio de su gente[17]. También la contestación de Jesús a Natanael al asegurarle que verán cosas mayores, le promete que verán a los ángeles que suben y bajan sobre el Hijo del Hombre[18]. Es una alusión a la escala de Jacob que en sueños vio también a los ángeles que subían y bajaban en forma de escala que unía el cielo con la tierra[19], símbolo de una intercomunicación entre Dios y los hombres que se realizaba, precisamente, en aquel lugar, llamado por lo mismo Bethel, o Casa de Dios.

Otro momento importante, que en cierto modo abre el ministerio público de Cristo, es el de la purificación del Templo[20]. Fue durante la primera Pascua, nos dice, como si quisiera dejar constancia de que la misión mesiánica de Jesucristo se inicia con la purificación del Templo, expulsando a los mercaderes que profanaban con su comercio el lugar santo, nombre que Juan pone en labios de Caifás para designar el Templo cuando, por ser sumo sacerdote, profetizó acerca de Jesús[21]. En la fiesta de los Tabernáculos habla de una fuente de agua viva que brotará cuando él sea sacrificado. Es un pasaje que tiene cierta relación con el Templo, lo mismo que ocurre con la tranansfixión de Cristo en la Cruz de cuya herida brotó sangre y agua. También refiere San Juan cómo en la última Pascua las muchedumbres buscaban a Jesús en el Templo, esperando que acudiera a la fiesta[22]. Para

16. Jn 1, 14.
17. De hecho las consonantes de la palabra griega usada, *skn*, son las mismas del hebreo שכנה, *shekinah*, expresión que, como es sabido, designa la presencia de Yahwéh en el Templo.
18. Cfr. Jn 1, 51.
19. Cfr. Gn 28, 12. 19.
20. Cfr. Jn 2, 13-22.
21. Cfr. Jn 11, 48.
22. Cfr. Jn 11, 56.

entender esos pasajes, a los que volveremos con más detención, hemos de tener en cuenta algunos datos del Antiguo Testamento, referentes al Templo. Ante todo, recordemos que Israel consideraba como sagrados los lugares en los que Yahwéh se manifestaba, tratando de alguna manera fijar aquel sitio y venerarlo siempre. Aquellos momentos eran, por tanto, «hitos decisivos a partir de los cuales existía y se ordenaba la creación entera»[23]. De entre todos aquellos lugares en los que se manifestó la gloria de Yahwéh, destaca con fuerza, hasta constituirse lugar único de la שכנה, *shekinah*, el Templo de Jerusalén. Esas manifestaciones divinas fueron siempre un acto libérrimo de Yahwéh, pues nadie podía provocar su presencia. Por eso el Templo era considerado como un don de Dios, que se avenía a «morar» en un lugar determinado. Por ese motivo le dice el señor a David que, a pesar de sus buenos deseos, no será él quien le edificará el Templo, sino su hijo Salomón[24].

Ya en el desierto es el mismo Yahwéh quien determina la construcción del Santuario[25], y da las instrucciones detalladas, conforme a las cuales habría de erigirse la Tienda de reunión o Tabernáculo[26]. Desde entonces sería la institución religiosa más importante de Israel, el punto central de su cultura, el lugar donde adorar a Yahwéh[27]. Es cierto que para Israel Dios no necesitaba una morada donde vivir, pues suyos son el cielo, la tierra y cuanto contienen[28]. Sin embargo, Yahwéh había decidido estar presente en medio de su pueblo. Ya con Abrahán, Isaac y Jacob, tuvo Yahwéh diversos encuentros, prueba de su cercanía y protección[29]. Como hemos visto, aquellas apariciones convertían aquel sitio en lugar de culto, casi siempre con la construcción de un altar en el que ofrecían un sacrificio en honor de Yahwéh.

2. *A partir del Éxodo*

Durante el largo caminar del pueblo por el desierto, después de abandonar Egipto, la presencia divina era casi continua. Por eso, mandado por Dios, fue preciso hacer el Tabernáculo, en el que tantas ve-

23. Y. M. CONGAR, *El misterio del Templo*, Barcelona 1964, p. 9.
24. Cfr. 1 S 7, 1-13.
25. Cfr. Ex 25, 8-9.
26. Cfr. Ex 25, 10-31, 11; 37, 1-40, 38.
27. Cfr. G. CORNFELD, *Enciclopedia del mundo blblico*, Barcelona 1970, t. II, p. 476.
28. Cfr. Dt 15, 24-25; 1 Cro 29, 10 s; Sal 50, 9-13; Is 66, 1-2; Am 5, 21 s.
29. Cfr. Gn 12, 1-3; 18, 1-33; 26, 2-5; 28, 13-22; etc.

ces el Señor se manifestaba de modo extraordinario, protegiendo y ayudando al pueblo. Así, cuando llegaron a la Tierra prometida, el arca dela Alianza punto central del Templo o Tabernáculo, portada a hombros por sacerdotes, tuvo un papel decisivo en la destrucción de las sólidas murallas que defendían la Ciudad de las palmeras[30]. Más adelante podemos ver como el Señor siguió actuando por medio del Arca de modo portentoso, sea en favor o en contra del pueblo[31]. Cuando fue recuperada de las manos de los filisteos, el pueblo se llenó de alegría y el rey David bailó delante del Arca, ante el estupor y la indignación de su propia mujer[32]. Por fín, una vez asentado el pueblo en la Tierra, el rey decide la construcción del Templo, que su hijo Salomón llevaría a término de forma espléndida[33]. Era el primer Templo del Pueblo elegido y, según los antiguos, una de las siete maravillas del mundo.

Cuando comienza la decadencia de Israel y Judá, la destrución del Templo será el triste acontecimiento que colme las desgracias de aquel pueblo que, aunque elegido por Yahwéh, le volvía la espalda una y otra vez. Los profetas habían clamado contra los pecados del pueblo y de sus príncipes. Es una denuncia profética en la que aparece a menudo la alusión al Templo y su culto, así como se hacía referencia a los sacerdotes que lo celebraban, hasta el punto de parecer que los profetas eran contrarios al sacerdocio. Lo cual, sin embargo, no es verdad pues hay profetas que eran al mismo tiempo sacerdotes, como es el caso de Ezequiel[34]. Lo que ocurría es que el culto se iba vaciando de contenido religioso auténtico, reduciéndose a una serie de ritos y sacrificios que no incidían para nada en la rectitud y honestidad de los que ofrecían.

En efecto, el profeta Isaías en uno de sus primeros oráculos refiere la queja de Yahwéh contra aquel ritualismo carente de sentido[35]. Sin embargo, fue en el Templo donde este mismo profeta tuvo la visión inicial que cambió totalmente su vida, convirtiéndolo en uno de los más importates profetas de Israel. También Jeremías gime una y otra vez, antes de que ocurra, por la tremenda tragedia que se aveci-

30. Cfr. Jos 6, 6-20.
31. Cfr. 1 S 3, 3-11; 2 S 6, 12 ss.
32. Cfr. 2 S 6, 20-23.
33. En 1 R 7, 2-51 y 2 Cro 1, 18-5, 1, se narra con amplitud y detalles la magnificencia de las construcciones realizadas.
34. Cfr. Y. CONGAR, o. c., p. 72 ss.
35. Cfr. Is 1, 11-16.

naba en torno al Templo, a cuya puerta por mandato divino acude para recriminar la conducta de los que creían que Yahwéh se conformaba con unas ceremonias y sacrificios, que no respaldaba una conducta adecuada. Después de cometer toda clase de latrocinios y de idolatrías, se acercaban a ofrecer sacrificios en la creencia de poder seguir sin temor su vida depravada[36].

También Oseas clamará contra el culto del Templo, convertido por muchos en un medio para acallar la ira de Yahwéh, mientras oprimían al prójimo. Pero «yo —dice Yahwéh— quiero amor y no sacrificios, conocimiento de Dios, más que holocaustos»[37]. Es un pasaje que Jesucristo recordará contra los ritualistas de su tiempo, aquellos fariseos que se escandalizaban porque el maestro comía con publicanos[38]. Amós, por su parte, recuerda cómo Yahwéh desprecia aquellas fiestas con sus innumerables sacrificios y oblaciones[39].

3. *El anuncio del otro Templo*

Pero los profetas no se refieren al Templo sólo para recriminar la mala conducta de quienes se amparaban en él[40]. Ellos creían en la presencia divina en el Santuario, respetaban y participaban del culto que allí se celebraba, establecido en definitiva por el mismo Yahwéh, que mandó a Moisés y a Aarón cuanto había de hacerse en los diversos sacrificios. También es Yahwéh el que se dirige a David y a Salomón, por medio de Natán el profeta, para ordenarles con detalle cómo debían construir el Templo. Este, además, fue el lugar privilegiado de las teofanías divinas, la sede de la שכנה, *shekinah*, de la presencia gloriosa del Señor, que era señal del favor divino. De ahí que la ausencia de Dios, como consecuencia de los pecados del pueblo, se manifestó de modo particular con la destrucción del Templo. La primera vez hacia los años 587-586 a. de C. Fue el desenlace fatídico de las claudicaciones que los profetas, sobre todo Jeremías, habían lamentado de antemano. Destruido el Templo, Dios se alejaba de su pueblo, lo abandonaba a merced de sus enemigos.

36. Cfr. Jr 7, 8-10.
37. Os 6, 6.
38. Cfr. Mt 9, 10-13.
39. Cfr. Am 5, 21-25.
40. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL-J. L. SICRE, *Profetas*, Madrid 1980, pp. 59. 226. 455 s. 516. 888; etc.

Sin embargo, Yahwéh escuchaba siempre la oración de su pueblo que, castigado y humillado, se volvía arrepentido hacia su Dios. Por eso los profetas, junto con sus oráculos fatídicos y sus terribles amenazas, proclamaban con firmeza una restauración futura, en la que el Señor perdonará a su pueblo y volverá a estar en medio de los suyos. De diversas formas se proclama ese anuncio dichoso, destacando por su belleza y venturosa esperanza el Canto de la Consolación. Una voz resonará en el desierto preparando los caminos del Señor que, como pastor solícito, vendrá al frente de los suyos, con la misma ternura y delicadeza que un buen pastor cuida de la oveja herida y de los corderos recién nacidos[41].

Volverán los tiempos de la paz y de la abundancia, Dios estará otra vez cercano. Entonces un nuevo Templo será construido. Es una realidad que aparece con frecuencia en los escritos proféticos[42], que se orientan de esa forma hacia el Templo[43], prometiendo con ello una nueva y definitiva presencia de Yahwéh en medio de su pueblo. En efecto, comenzando por Isaías vemos cómo anuncia que en los días futuros, «el monte de la Casa de Yahwéh se asentará sobre la cima de los montes y se alzará por encima de las colinas»[44]. Está claro que ese monte es el de la Casa de Yahwéh, el de su Templo. Es una profecía que también Miqueas recoge con las mismas palabras. Efectivamente, dice este profeta que allí afluirán los pueblos y las naciones diciendo: «Venid, subamos al monte de Yahwéh, a la Casa del Dios de Jacob, para que él nos enseñe sus caminos y nosotros sigamos sus senderos»[45]. Vemos cómo el punto a donde todos se dirigen como lugar de encuentro es la Casa de Yahwéh, su Templo. Los hombres, dispersos por todo el mundo tras el fracaso de Babel, vuelven a congregarse en ese monte altísimo donde se asienta la Casa de Dios en la más alta cumbre, sobre todas las montañas del universo.

Más adelante habla Isaías de la conversión de Etiopía que, asombrada ante el gran poder del Dios de Israel, envía sus dones «a Yahwéh Sebaot, al lugar del nombre de Yahwéh, al monte Sión»[46]. No

41. Cfr. Is 40, 1-11.
42. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Le signe du Temple*, «Bible et vie chretienne», 17 (1957) 98.
43. Cfr. Y. M. CONGAR, o. c., p. 74.
44. Is 2, 2. 26.
45. Mi 4, 2.
46. Is 18, 7. La versión aramea de Isaías traduce el segundo hemistiquio de este versículo diciendo «*cuya presencia está* en la montaña de Sión». Con ello vemos más claro que se refiere al Templo. Cfr. J. RIBERA FLORIT, *El Targum de Isaías*, Valencia 1988, p. 117.

se nombra el Templo, pero se deduce con facilidad que el lugar del nombre de Yahwéh es precisamente el Templo. También el Trito-Isaías comienza con la llegada al Templo de gentes que proceden de tierras lejanas: «Yo los traeré a mi monte santo —dice el Señor— y le alegraré en mi Casa de oración. Sus holocaustos y sacrificios serán gratos sobre mi altar. Porque mi casa será llamada Casa de oración para todos los pueblos»[47]. Este vaticinio lo recordará Jesús al purificar el Templo[48]. De nuevo la restauración mesiánica destaca como centro y meta el Templo de Yahwéh.

El momento del retorno es descrito con detalle por Isaías. El profeta contempla la gloria de Yahwéh que amanece sobre Jerusalén, una luz cada vez más intensa que hace huir las tinieblas que cubren la tierra como espesa nube[49]. Una muchedumbre se aproxima cargada con los tesoros del mar y las riquezas de las naciones. «Subirán en holocausto agradable hasta mi altar —anuncia Yahwéh— y mi hermosa Casa hermoseará todavía más»[50]. De nuevo las preciosas maderas de Líbano, el cedro y el ciprés, el olmo y el boj, embellecerán el Lugar Santo[51].

En cierto momento se queja Isaías contra los que pretenden construir una casa para Yahwéh que de nada necesita, pues él hizo cuanto existe y suyo es. Se queja también Yahwéh, por medio de su profeta, contra quienes celebraban un culto idolátrico ofreciendo sacrificios humanos o animales impuros, como el cerdo o el perro. Por eso la ira de Yahwéh se enciende con un fuego devorador. Desde el Templo resuena un trueno una voz, «es la voz de Yahwéh que da su merecido a los enemigos»[52]. Al final tendrá lugar la restauración y todos los pueblos serán traídos «como oblación a Yahwéh... mi monte santo de Jerusalén —dice Yahwéh— como traen los hijos de Israel la oblación en un recipiente limpio a la Casa de Yahwéh»[53]. En estas palabras del profeta se barrunta un culto nuevo y distinto.

Jeremías, por su parte, anuncia el desastre de la deportación a Babilonia, pero al mismo tiempo habla el profeta contra los que han

47. Is 56, 6-7.
48. Cfr. Mt 21, 13 y par.
49. Cfr. Is 60, 2.
50. Is 60, 7.
51. Cfr. Is 60, 13.
52. Is 66, 6.
53. Is 66, 20.

convertido el Templo en «una cueva de ladrones»[54]. Se recuerda que Silo, donde se aposentó en otro tiempo el Santuario, fue destruida por su maldad[55]. Lo mismo ocurrirá con el Templo de Jerusalén si el pueblo no cambia de conducta[56]. Sin embargo, si se arrepintiera, el Señor permanecería junto a ellos en el Lugar Santo. Pero el pueblo no cambia. El profeta, no obstante, intercede una y otra vez ante Yahwéh, aunque éste le dice que no lo haga[57]. Pero Jeremías suplica desconsolado al Señor que no deshonre «la sede de su gloria»[58]. Su oración se estrella con la pertinaz actitud de los dirigentes del pueblo, que cerraban sus oídos a las advertencias y amenazas de los oráculos proféticos. No obstante, un día volverá la paz y el bienestar a Israel. Después de un triste y largo destierro, Yahwéh devolverá a su pueblo la tierra que otorgó a sus padres[59]. Jeremías ve entonces el Templo como «solio de gloria, excelso desde el principio» y a Judá le asegura que se oirán bendiciones en la tierra donde está la «estancia justa» y el «monte santo»[60], También podrá escucharse el alborozo de los esposos y «de cuantos traigan sacrificios de alabanza a la Casa de Yahwéh»[61].

4. *Ezequiel y los profetas menores*

Como vemos, la restauración mesiánica, para Isaías y Jeremías, comporta siempre la reconstrucción del Templo. En otros profetas ocurre lo mismo. Así en Ezequiel tenemos diversos oráculos que se refieren al Templo[62]. En efecto, en una de sus visiones el profeta escucha cómo Yahwéh se queja de las abominaciones idolátricas que el pueblo comete. Hecho que le empuja a marcharse y abandonar a su pueblo[63]. Por eso, la gloria de Yahwéh se aleja del Templo y en consecuencia las desgracias caen contra Israel[64].

54. Jr 7, 11.
55. Cfr. J. L. SICRE, *Con los pobres de la tierra*, Madrid 1984, p. 368 s.
56. Cfr. Jr 7, 14.
57. Cfr. Jr 14, 11.
58. Jr 14, 21.
59. Cfr. Jr 16, 15; 29, 14.
60. Jr 31, 23.
61. Jr 33, 11.
62. Cfr. H. GESE, *Verfassungsentwurf des Ezechiel, Kap. 40-48*, Tubinga 1957.
63. Cfr. Ez 8, 6-18.
64. Cfr. Ez 10, 10 ss.; 11, 22 ss.

Sin embargo, al final Dios se apiadará, una vez más, de su pueblo y volverán los días felices de aquel primer amor de Yahwéh con la hija de Sión, según nos refiere con detalle y amplitud el profeta Ezequiel[65]. La última parte de este libro profético está prácticamente dedicada al Templo. Se da una descripción detallada del nuevo Temmplo, cuyas medidas se enumeran con precisión. Los atrios, el vestíbulo o אולם, *ulam*, el היכל, *hekal*, o Santo y el דביר, *debir*, o Santo de los santos. Todo el conjunto del Templo y sus dependencias son contemplados y descritos por Ezequiel[66]. Se refiere cómo «la gloria de Yahwéh entró en la Casa por el pórtico que mira a oriente»[67].

El Señor promete que habitará para siempre en aquel Santuario, que jamás será ya profanado[68]. Habla también del altar, de los sacerdotes, de los sacrificios y de las fiestas. Por fin, describe el río que mana de la parte sur del altar. Sus aguas descienden hasta el Mar de las aguas salobres, hasta el Mar Muerto que es depurado y vivificado por aquellas aguas feraces, en cuyas riberas crecen los más diversos árboles, cuyos frutos sirven de alimentos y sus hojas de medicinas[69]. Es un cuadro de gran belleza, muy sugerente para aquellas gentes habituadas a las sequedades de sus tierras. Así se mantenía viva la esperanza de los hijos de Israel, sobre todo en la época del destierro.

También los profetas menores evocan el Templo en sus oráculos[70]. Joel describe la convocatoria a todos los pueblos para someterse al juicio universal, que Dios ha de celebrar en el Valle de Josafat. Es el «Dies irae», el día de la colera divina, el día de Yahwéh. Su voz se hará oír como un trueno terrible que estremece el cielo y la tierra[71]. Sin embargo, en medio de las muchedumbres despavoridas, Dios será un refugio para su pueblo. «Sabréis entonces —dice el Señor— que yo soy vuestro Dios, que habito en Sión, en mi monte santo»[72]. Israel quedará restaurada y los montes destilarán vino y las colinas manarán leche. «Y una fuente brotará de la Casa de Yahwéh que regará el valle de las Acacias»[73]. La imagen del río que mana del

65. Cfr. Ez 16.
66. Cfr. Ez 41-42.
67. Ez 43, 4.
68. Cfr. Ez 43, 7-9.
69. Cfr. Ez 47, 1-12.
70. Cfr. T. CHARY, *Les prophetes et le culte*, Paris 1955, p. 190-216.
71. Cfr. Jl 4, 16.
72. Jl 4, 17.
73. Jl 4, 18.

Templo se repite en las descripciones de la restauración. El Apocalipsis de San Juan volverá a estas comparaciones para describir la Jerusalén celestial[74].

Otro de los profetas menores, Miqueas, se enfrenta con los abusos cometidos en el Santuario, contra los que Yahwéh se queja, «el Señor desde su monte»[75]. Se lamenta contra Israel porque ha pecado creyéndose seguro por el hecho de que Yahwéh habite en Templo[76]. No obstante, llegará el día en que «Jerusalén se convertirá en un montón de ruinas, y el monte de la Casa en un otero salvaje»[77]. Después Dios se aplacará y el monte Sión se alzará sobre todas las cimas de la tierra, será centro de atracción para todas las gentes del orbe[78].

Sofonías, por su parte, habla en primer lugar del castigo que recibirán «los que llenan la Casa del Señor de violencia y de fraude»[79]. Pero más adelante, al referirse al «Resto de Israel», insistirá en que Yahwéh estará en medio de su pueblo y se renovarán las danzas y los cantos de gozo «como en los días de fiesta»[80]. Como vemos, no hay una mención explícita del Templo, pero los tonos del relato evocan el júbilo de las fiestas que se celebraban en el Templo. Todo este conjunto de pasajes proféticos, relativos al Santuario, hay que tenerlos muy en cuenta para comprender correctamente cuanto el Templo significa en el Misterio de Cristo, tal como San Juan nos lo presenta.

En el s. I las esperanzas mesiánicas habían llegado a su punto álgido. Una de las manifestaciones de ese ambiente de expectación anhelante lo tenemos en la literatura apocalíptica que, en medio de un ambiente de penalidades y persecuciones, trataba de mantener encendida la esperanza de la salvación que el Mesías había de realizar. En dicha literatura observamos cómo uno de los factores, presentes en la próxima redención anunciada, es precisamente la restauración del Templo destruido. Esos autores apocalípticos se hacen eco de una leyenda sobre la desaparición del Templo que permanecería escondido hasta la liberación de Israel, momento en que surgirá la nueva Jerusalén con un Templo también totalmente nuevo y distinto del anterior[81], De

74. Cfr. Ap 22, 21.
75. Mi 1, 2.
76. Cfr. Mi 3, 11.
77. Mi 3, 12.
78. Cfr. Mi 4, 1-3. Como vemos este oráculo se encuentra también en Is 2, 2-4.
79. So 1, 9.
80. So 3, 18.
81. Cfr. G. SCHRENK, o. c., p. 790 ss.

alguna forma ese ambiente queda reflejado en la actuación de Jesucristo, sobre todo en los relatos del IV Evangelio. Así, pues, las disposiciones de Cristo respecto del Templo recuerdan las actitudes que tenían los profetas. Por una parte, respetaba el culto que se daba a Yahwéh en el Templo[82], como se deduce de la presencia del Señor en Jerusalén durante las fiestas judías más importantes, en especial durante la Pascua[83]. La atención que Juan dedica a la חנכה, *Hannukah*, también ha de tenerse en cuenta, sobre todo porque esta fiesta conmemoraba la purificación del Templo hecha por los Macabeos, después de las profanaciones llevadas a cabo por los seleúcidas[84].

Ya vimos cómo enseñaba Jesús en el Templo, lugar privilegiado de sus grandes revelaciones. Por otra parte, entre las palabras del Señor sobre las instituciones judías de su tiempo, promovidas por las tradiciones de los escribas y fariseos, nunca se encuentra ninguna frase contra el Templo. En realidad, la única vez que actúa contra una praxis introducida en el Templo, la de vender animales en su atrio exterior, lo hizo llevado por su celo en favor de la Casa de Dios. A pesar de su postura de respeto y veneración hacia el Templo, es allí donde recibió los más fuertes ataques de sus enemigos. En alguna ocasión su vida estuvo en peligro en aquel lugar donde, como él mismo dirá, corrió la sangre del justo Zacarías, el hijo de Baraquías, asesinado entre el Santuario y el altar[85]. Durante la fiesta de los Tabernáculos quisieron detenerle por dos veces en los atrios del Templo, «pero nadie le puso las manos encima»[86]. Al día siguiente, de nuevo en el Templo, se suscita una discusión más fuerte aún. «Entonces tomaron piedras para tirárselas, pero Jesús se escondió y salió del Templo»[87]. En ese momento podemos ver el comienzo de la ruina del Templo. Jesucristo se ausentaba de él, lo mismo que Yahwéh se ausentó en otras ocasiones, dejando vacío de sentido el Santuario que iniciaba entonces su derrumbamiento[88].

5. *Jesús purifica el Templo*

Ya al principio de la vida pública fue en el Templo donde se inició aquella división de las muchedumbres frente a Jesús, que Juan

82. Cfr. Y. M. CONGAR, o. c., p. 137.
83. Cfr. Jn 2, 13; 5, 1; 7, 14; 10, 22; 12, 9; etc.
84. Cfr. 1 M 4, 36.
85. Cfr. Mt 23, 35.
86. Jn 7, 30. 34.
87. Jn 8, 59.
88. Cfr. D. MOLLAT, *Etudes johanniques*, Paris 1979, p. 162.

destaca una y otra vez a lo largo de su evangelio[89]. Se ponía así de manifiesto que Cristo era un signo de contradicción, de modo que quien crea en él se salva y el que no, se condena[90]. Los judíos se enfrentaron contra él, indignados por cuanto hizo a los mercaderes. Pero al mismo tiempo «muchos creyeron en su nombre»[91]. Recuerda esta frase el momento en que los discípulos creyeron en él, inmediatamente después de haber manífestado su gloria con el «primero de los signos», el milagro de Caná[92]. Podemos decir que en la expulsión de los mercaderes tenemos otra gran manifestación de la gloria de Jesús. La gente contempló entonces la fortaleza y valentía del Señor y creyó en él. Es lo que viene a decir el texto cuando explica que aquellos creyeron «al ver las señales que realizaba»[93]. Es decir, el gesto del Señor purificando el Templo, anunciando su destrucción y asegurando su posterior reconstrucción, es para Juan otro de los signos que Jesús realiza, avalando con ello su condición de enviado del Padre. Así, y como en otras ocasiones, Jesucristo da un paso más en la revelación que, de forma progresiva, él realiza acerca del Misterio de la Salvación.

El marco era muy adecuado. Se trataba de la primera Pascua, esa fiesta decisiva y principal por el hecho que rememoraba, la liberación del pueblo de la opresión de los egipcios, el paso terrible y liberador de Yahwéh junto a los suyos. Era una fiesta en la que el pueblo bullía enfervorizado, estaban presentes judíos de todo el mundo, venidos para las celebraciones litúrgicas y adorar a Yahwéh en su Templo. Es entonces, según el IV Evangelio, cuando se inicia el ministerio público de Cristo. Es cierto que en Caná hubo un adelanto glorioso, provocado por la intervención de la Madre de Jesús. Pero aquello sólo fue una primicia, una manifestación a escala reducida en el ambiente familiar de una fiesta nupcial entre aldeanos. En cambio la purificación del Templo se desarrolla de forma pública y abierta, cerca de las autoridades máximas de Israel, delante del pueblo entero, representado por los innumerables peregrinos de la Pascua[94].

Para San Juan este hecho es, por tanto, primordial y decisivo. Lo confirma su diferencia en este punto con los evangelios sinópti-

89. Cfr. Jn 1, 11-12; 7, 12. 40-43; 10, 19-21; 11, 45-46; etc.
90. Cfr. Jn 3, 17-18.
91. Jn 2, 23.
92. Jn 2, 11.
93. Jn 2, 23. Cfr. S. A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni*, Roma 1985, p. 22 s.
94. Cfr. Hch 2, 9-11.

cos[95]. Éstos refieren el mismo acontecimiento con más brevedad[96], y lo colocan al final de la vida pública en vez de hacerlo al principio, como hace Juan que, además, le dedica más espacio narrativo[97]. Es muy improbable que este dato, en apariencia contradictorio, se solucione recurriendo a dos hechos similares, ocurridos en diferentes momentos[98]. Las circunstancias de ambos relatos son tan semejantes que apuntan al mismo hecho. Es posible, como dice Schnackenburg con otros autores, que se hubieran utilizado diferentes fuentes de información al redactar[99]. Parece más probable que la diferencia provenga de la distinta significación teológica que el hecho tiene para unos y para otro.

De todas formas parece que el orden presentado por nuestro hagiógrafo es el más concorde con la realidad de los hechos[100]. Es cierto que son tres testimonios contra uno, pero si examinamos el relato de Mateo, comparándolo con sus paralelos, tenemos la impresión de que detrás de los tres relatos hay una sola fuente, dada la coincidencia de las palabras, aunque cada uno haya utilizado esa fuente según su propio criterio. Por otro lado, los sinópticos relacionan este suceso con la Pasión sobre todo con el juicio de Cristo ante el Sanedrín[101]. Por tanto, les pareció mejor situar ese acontecimiento en dicho contexto. Además, en ese juicio las acusaciones contra Jesús, acerca de lo que dijo sobre la destrucción del Templo, dan la impresión de que se refieren a algo que ocurrió hacía tiempo. De hecho lo que dicen no acababa de ser suficiente por lo impreciso de la acusación. Se puede aducir también que los sinópticos, como vimos, sitúan el ministerio público de Cristo en Galilea, describiendu una sola subida a Jerusalén durante la última Pascua. Por tanto la expulsión de los mercaderes tenían que ponerla, según el esquema redaccional adoptado, en el período en que Jesús estuvo en Jerusalén, es decir, al final de su vida. También pudieron haber omitido el suceso. Pero tenía tanta importancia y jugó un papel tan decisivo en la controversia con los judíos, que era necesario hablar de él.

95. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Le signe du Temple*, «Bible et vie chrétienne», 17 (1957) 93.
96. Mt y Lc le dedican dos vv. (Mt 21, 12-13; Lc 19, 45-46), y Mc tres (Mc 11, 15-17).
97. Son nueve vv. (Jn 2, 14-22).
98. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., t. II, p. 622, n. 38.
99. O. c., p. 405.
100. Cfr. F. M. BRAUN, *L'expulsion des vendeurs du Temple*, «Revue Biblique», 38 (1929) 199.
101. Cfr. Mt 26, 61 y par.

En todo caso, no se puede demostrar de manera indiscutible en qué momento ocurrió. Lo que sí es cierto es que Juan considera que en ese momento comenzaba la manifestación de Cristo a Israel, evocando con su gesto y con sus palabras la rica y significativa tradición profética, en torno a la destrucción del Templo y a la sustitución del mismo por otro muy diverso, mucho más grandioso y, sobre todo, absolutamente definitivo[102].

6. *El relato joanneo*

El pasaje de San Juan sobre la purificación del templo lo podemos dividir en tres secciones. Primero se nos refiere el hecho y las palabras de Cristo que explican el motivo de su inesperada actuación[103]. Luego viene el diálogo con los judíos[104], que le preguntan con qué autoridad, o en virtud de qué signo de su poder, se atreve a realizar semejante acción, enfrentándose abiertamente a una situación admitida por las máximas autoridades del Templo. Por último, tenemos la explicación del sentido profundo que tenía aquel hecho, conocido después de resucitar el Señor[105].

La primera parte nos recuerda a Malaquías. Sobre todo si tenemos en cuenta que este acontecimiento, por su contexto literario, está conectado con el testimonio del Bautista, cuando señaló el momento de la manifestación de Jesús ante Israel. En efecto, el profeta Malaquías habla de un mensajero que va delante para preparar el camino de aquel que vendrá enseguida al Templo y purificará a los hijos de Leví[106]. También hay una clara referencia al profeta Zacarías, que anunciaba que «no habrá más comerciantes en la casa de Yahwéh Sebaot el día aquel»[107]. Otro dato enlaza el suceso con el Antiguo Testamento, al señalar que los discípulos recordaron las palabras del salmista[108], que anunciaba ya el celo por el Templo que encendía a Cristo en aquellos momentos.

102. Cfr. G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1984, p. 312.
103. Cfr. Jn 2, 13-17.
104. Cfr. Jn 2, 18-20.
105. Jn 2, 21-22.
106. Cfr. M 3, 1.
107. Mi 14, 21. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL-J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas*, Madrid 1980, p. 1. 215 ss.
108. Cfr. Sal 69, 10.

Al hablar de la «Pascua de los judíos», el autor sagrado parece insinuar que hay otra Pascua distinta, la de los cristianos. Desde luego hay una cierta postura de lejanía respecto a esa Pascua judía cuando escribe el evangelio[109]. El momento preciso en que todo ocurrió no se da. Parece que fue unos días antes de la celebración de la fiesta, cuando la gente iba llegando y se preparaba el gran día. Se compraba entonces lo necesario, se cambiaba la moneda de curso legal en el imperio por la moneda antigua, la tiria, exigida para los pagos al Templo[110]. Era habitual que los vendedores de ganado y los cambistas de monedas se colocaran en los atrios exteriores, en el llamado atrio de los gentiles, el menos sagrado de las estancias del Templo, habida cuenta de que allí podían entrar también los paganos. Sin embargo, era considerado como lugar sagrado y ciertas actividades estaban expresamente prohibidas. Las autoridades del Templo toleraban aquel comercio para facilitar a los peregrinos sus compras. Pero en el fondo había otra razón decisiva, la de participar en las ganancias de los mercaderes y cambistas. A diferencia de los Sinópticos, que sólo hablan de palomas, Juan se refiere también a los bueyes y ovejas, animales para los sacrificios pacíficos y los holocaustos.

Por una parte, podemos señalar una mayor exactitud y riqueza de detalles en el pasaje joanneo, apoyando así su aproximación histórica a lo ocurrido. Por otro lado, se pone de relieve su mentalidad litúrgica y cultual, que tiene en cuenta no sólo los sacrificios menores, sino también a los de mayor entidad, según nos refiere, sobre todo, el Levítico. Las palabras del Señor están dirigidas, no a los compradores, sino a los vendedores, y concretamente a los de palomas. No porque a los demás no les afectara lo que dice, sino porque las palomas estaban metidas en jaulas y era preciso sacarlas de allí. Como vimos, se evoca al profeta Zacarías[111], lo cual da al hecho claro sentido mesiánico. Vemos también la perfecta conciencia que Jesús tiene de su condición de Hijo de Dios al llamar al Templo la «Casa de mi Padre». Su contestación recuerda las palabras que pronunció cuando fue hallado por María y José, en medio de los doctores. También entonces habló de la Casa de su Padre[112]. Parece como si fuera en el Templo donde Jesús se encontraba mejor, como en la propia casa, la Casa de

109. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., t. 1, p. 398.
110. Cfr. J. JEREMÍAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Gotinga 1958, I, 55.
111. Cfr. Za 14, 21.
112. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Le signe du Temple selon S. Jean*, «Recherches de Science Religieuse», 39 (1951) 164.

Dios. Hay en todo ello una cierta alusión a su condición divina. No se habla de la reacción de los vendedores y cambistas. De ese modo se centra la atención en el gesto del Señor, cuya fortaleza y soberanía se destaca, además, con el mutismo de los mercaderes expulsados.

La segunda parte de nuestro relato refiere la reacción en los guardianes del Templo. Es curioso ver que no le toman por un loco, que se atreve a semejante acción. Da la impresión de que comprenden que Jesús intenta algo relacionado con propia condición. Por eso le preguntan sobre qué señal hace que lo justifique, qué prueba presenta acerca de la autoridad que le permite actuar así. En realidad comprenden el sentido profético que Jesús intenta dar a su actuación. Por eso quieren un signo que avale su condición de enviado divino.

Por otro lado, la destrucción del Templo era algo que sólo Yahwéh podía realizar, como se ve, por ejemplo, en Jeremías cuando habla de que el Señor destruirá Templo, lo mismo que hizo con el Santuario de Silo[113]. Además, hay una clara pretensión mesiánica ya que existía una tradición que hablaba de que cuando llegara el Mesías suplantaría al Templo.

La frase «en tres días lo levantaré» se encuentra también en los Sinópticos[114], y difiere de la fórmula «al tercer día» de los relatos de la Resurrección. Este detalle viene a confirmar la historicidad del relato joanneo[115]. De todas formas, está claro que hay una referencia a la Resurrección, pues se dice que hablaba del «Templo de su cuerpo»[116]. Subrayamos que llama Templo a su cuerpo en ese mismo momento, es decir, antes de la Resurrección. Esto significa, a nuestro entender que, para San Juan, Jesucristo es Templo desde siempre, desde su Encarnación en el seno virginal de María.

7. *El comienzo del juicio*

La expulsión de los mercaderes, como dijimos, suscita esa división que luego hará notar nuestro hagiógrafo en diversas ocasiones. Es decir, es el momento inicial de la «crisis» suscitada por Jesucristo, el comienzo del juicio que, como anunció el profeta Jeremías, comenza-

113. Cfr. Jr 7, 12-14.
114. Cfr. Mt 26, 62 y par.
115. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, o. c., p. 166.
116. Jn 2, 21.

rá por Jerusalén[117]. También San Pedro afirma que «ha llegado el tiempo de comenzar el juicio por la Casa de Dios»[118].

Ante la respuesta del Señor a los que le piden una señal, los judíos exclaman asombrados: «¿En cuarenta y seis años ha sido construido este Templo y tú lo vas a levantar en tres días?»[119]. Es un dato cronológico que nos permite saber que estamos en la Pascua del año 28, supuesto que el Templo comenzó a construirse el ano 19 a. de C.[120]. También este texto, omitido por los Sinópticos, apoya el interés histórico de nuestro autor que, sin embargo, más que contar los hechos, los interpreta. En definitiva, es el modo más honesto y válido de hacer historia. O dicho de otra forma, es el único medio para comprender el sentido de cuanto ocurrió. No es el único momento en que las palabras de Cristo, tal como las refiere e interpreta nuestro hagiógrafo, tienen a menudo un sentido más hondo, trascendente[121]. En efecto, en el diálogo con Nicodemo habló de un nuevo nacimiento, para referirse a la regeneración espiritual a través del Bautismo[122]. Cuando habla con la Samaritana de un agua distinta, se está refiriendo a la gracia divina. Lo mismo ocurre cuando habla del pan vivo o de su propia carne como alimento[123].

Los judíos se empeñaban en interpretar aquellas palabras al pie de la letra, de forma superficial y con una estricta lógica. Así no podían entender lo que Cristo les estaba queriendo decir. También habla de marcharse en un sentido diverso al que los oyentes le dan[124]. Tampoco le comprenden cuando habla de la esclavitud y libertad[125]. Cuando muere Lázaro Jesús habla de un sueño y de un despertar, pero en realidad estaba aludiendo a su muerte y resurrección[126]. Habla de su crucifixión y muerte en términos de exaltación y glorificación[127]. Todos estos ejemplos nos permiten, por tanto, asegurar el simbolismo que para Juan tiene el Templo y su purificación. Estamos

117. Cfr. Jr 25, 29.
118. 1 P 4, 17.
119. Jn 2, 20.
120. Cfr. nota a Jn 2, 20 de *La Biblia de Jerusalén*, nueva edición, Bilbao 1984.
121. Sobre la interpretación de los símbolos, cfr. J. M. CASCIARO, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, Pamplona 1983, p. 34 ss. A. GARCÍA-MORENO, *El Evangelio según San Juan. Introducción y exégesis*, Badajoz-Pamplona 1996, p. 53-74.
122. Cfr. Jn 3, 4.
123. Cfr. Jn 6, 35. 55.
124. Cfr. Jn 7, 35; 13, 56.
125. Cfr. Jn 8, 32.
126. Cfr. Jn 11, 3. 11.
127. Cfr. Jn 3, 14; 8, 27; 12, 32; 13, 1; 17, 1.

en uno de esos casos en los que se pueden distinguir dos momentos en la comprensión de las palabras y los hechos del Señor[128]. Un sentido inmediato que podemos llamar el *sensus dictionis*. Se trata de una primera comprensión al oír lo que dice Jesús. El otro sentido es el *sensus scriptionis*, esto es, lo que eso mismo significa para el oyente que, después de un cierto tiempo, lo pone por escrito, cuando además ha venido el Espíritu Santo, encargado de recordarles lo que Jesús enseñó y de hacerles comprender el verdadero sentido de todo cuanto el Señor dijo e hizo[129].

Por tanto, está dando a entender, con su modo de relatar, que va más allá de las apariencias. Sin embargo, San Juan explicita, a veces, que el significado de aquello sólo lo comprendió después de la Resurrección. Es lo que sucede en la tercera sección del pasaje que estamos estudiando[130]. Esa predicción de la posterior reconstrucción del Templo se refiere, no al Templo propiamente sino a su mismo cuerpo. Así lo entendió el autor cuando escribió su evangelio. Entonces el Templo de Jerusalén había sido ya destruido. Si la redacción del Evangelio, tal como lo tenemos, se hace hacia el año 90, el asedio a la ciudad hacía ya treinta años que había ocurrido. De ahí que Juan no aluda a ello. Hacía mucho tiempo que había sucedido y, en definitiva, el verdadero Templo era ya desde antes una gloriosa realidad.

Da la impresión de que el evangelista reflexionó sobre las palalabras de Cristo[131]. También se pone de manifiesto su interés cristológico y su fe en el poder de Jesucristo, sujeto activo de su propia resurrección, hecho que de ordinario los demás hagiógrafos neotestamentarios lo atribuyen al Padre[132]. Hay que añadir que, en la primera parte de nuestro relato, el término que se usa es ἱερόν, *hierón*, mientras luego se habla del Templo con el término ναός, *naós*. Es un dato significativo si tenemos en cuenta que el primer término se usaba para designar todo el recinto sagrado del Templo, incluidos los atrios y los pórticos. En cambio, el término ναός, *naós*, se usa al referirse al Templo propiamente dicho, es decir, a la construcción más elevada donde se encontraba el Santo y el Santo de los Santos. Era el lugar exacto de la שכנה, *Shekinah*, la «habitación» de Dios. De ahí que podamos ver una clara intención del evangelista, la de presentar a Jesús como el

128. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, o. c., p. 155.
129. Cfr. Jn 14, 26; 16, 3.
130. Jn 2, 21-22.
131. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., t. I, p. 403.
132. Cfr. Hch 2, 24; 3, 15; 4, 10; Rm 4, 24; 8, 2; 1 Co 6, 14; Hb 13, 20; 1 P 1, 21; etc.

nuevo Templo, la ναός, *naós*, o lugar de la divina presencia[133]. Termina el relato diciendo que los discípulos creyeron en la Escritura y en las palabras que Jesús había dicho. Como ocurrió en Caná, la primera consecuencia del signo realizado es la fe de sus discípulos[134], esa que Juan intenta despertar en sus lectores inmediatos o remotos, pues como él mismo nos dice, todo ha sido escrito «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáisvida en su nombre»[135]. Se dice que creyeron en la Escritura. No está claro a qué pasaje se refiere. Wescott en su comentario opina que alude al Sal 16, 10, que habla de la resurrección de Cristo, citado también por San Pedro en el discurso de Pentecostés[136]. Léon Dufour piensa, en cambio, que se está refiriendo al Sal 69, 10, citado antes en Jn 2, 17[137].

En cuanto a la fe en Jesús, es un dato que manifiesta el valor divino que dan a las palabras del Maestro[138], equiparadas aquí a las Escrituras Sagradas. Por otra parte, esta conexión con las Escrituras podemos considerarla como una inclusión temática en relación con el comienzo del relato. En efecto, la destrucción y reconstrucción del Templo es una realidad vaticinada por los Libros Sagrados en repetidas ocasiones[139]. Se da, por tanto, una continuidad con la línea profética sobre el Templo, su significado y su destino. Cuando el pueblo se aleja de Yahwéh con sus pecados, el Señor de los ejércitos se ausenta del Templo, y éste se derrumba. Así se inicia el castigo y la ruina de Israel. En cambio, cuando llega el Mesías el Templo es reconstruido de forma gloriosa y definitiva. Dios retorna y habita de nuevo en medio de su pueblo. Esto es lo que se realiza con Jesucristo, que es quien cumple la promesa de la restauración del Templo. Él es ese Templo donde está presente la divinidad. Él es Dios mismo que vive presente en medio de los suyos para siempre jamás. Como afirma Orígenes, desde la purificación del Templo se inició la revelación de la Jerusalén celestial, mientras que se acercaba la destrucción de la Jerusalén terrena y de su Templo, del que no quedaría piedra sobre piedra.

133. Cfr. D. MUÑOZ LÉON, *La gloria de la Shekina*, Madrid 1977, p. 20. J. M. CASCIARO, voces *Santuario* y *Templo*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1979, t. 20, p. 870-873; t. 22, p. 179-180.
134. Cfr. Jn 2, 11.
135. Jn 20, 31.
136. Cfr. Hch 2, 25-28.
137. Cfr. o. c., p. 168.
138. Cfr. B. VAWTER, en R. E. BROWN-J. A. FITZMEYER-R. E. MURPHY, *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, Madrid 1971, t. IV, p. 436.
139. Cfr. supra pp. 222 ss.

Cuando el Templo queda limpio de mercaderes, el cuerpo de Cristo, su carne misma, se convierte en el verdadero Templo de Dios [140].

A pesar de lo dicho anteriormente, el momento en que Cristo habla de la reconstrucción de otro Templo no es cuando comienza a existir ese nuevo Templo [141]. En realidad, para nuestro autor, Jesucristo es el Templo nuevo desde el instante mismo de la Encarnación del Verbo en el seno virginal de María. Así lo insinúa el Prólogo de nuestro evangelio cuando dice καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ σκήνωσεν ἐν ἡμῖν, *kaì ho Lógos sárx egéneto kaì skénosen en hemĩn*, «y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» [142]. Otros traducen «y la Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros» [143]. La versión litúrgica castellana dice: «y la Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros». La Neovulgata, versión oficial latina, preparada bajo el pontificado de Pablo VI y promulgada por Juan Pablo II en el primer año de su papado, dice «et Verbum caro factum est et habitavit in nobis» [144].

Dejando a un lado la traducción de Logos por Verbo o por Palabra [145], vemos cómo las diferencias se centran en el verbo σκήνωσεν, *skénosen* que, como vimos, recuerda por sus consonantes al término hebreo שכנה, *shekinah* [146]. De hecho el verbo griego σκηνόω, *skenóo*, se usa en los LXX cuando se habla del Tabernáculo o del Templo [147]. También se utiliza cuando se habla de la Sabiduría divina que habita en medio de Israel [148]. En el Nuevo Testamento, aparte de este pasaje del Prólogo, se usa en el Apocalipsis para hablar de la presencia de Dios en medio de los suyos [149]. Por tanto, San Juan apunta, ya en el Prólogo, como hace con otros temas, esa realidad entrañable de ver en Jesucristo, el Verbo hecho carne, al Templo nuevo anuncia-

140. *Hom. Lev.* , X, 1. PG 12, 245.
141. Cfr. A. JAUBERT, *Aproches de l'Évangile de Jean*, Paris 1976, p. 48.
142. Ésta es la version más común y tradicional, seguida por la *Sagrada Biblia*, preparada por la Universidad de Navarra y que citamos de ordinario.
143. Así la *Biblia de Jerusalén*, nueva edición, Bilbao 1984. La primera edición francesa traducía: «et le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous» (cfr. *La Sainte Bible*, Paris 1956, p. 1397).
144. Es la misma versión que tenía la Vulgata. Las diversas ediciones de la Neovulgata, tanto en su fase provisoria como en la definitiva, mantienen la misma versión. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *La Neovulgata, Precedentes y actualidad*, Pamplona 1986, p. 306 ss.
145. Cfr. M. E. BOISMARD, *El Prólogo de San Juan*, Madrid 1956.
146. Cfr. J. DUPONT, *Essais sur le Christologie de Saint Jean*, Brujas 1951, p. 53-55.
147. Cfr. Ex 25, 8; Nm 35, 34; 1 R 6, 13, Za 2, 14-15; Ez 37, 26-27.
148. Cfr. Qo 24, 7-8; Ba 3, 38.
149. Cfr. Ap 7, 15; 21, 3.

do por los profetas, a Dios presente en medio de su pueblo[150]. Esta idea, por otra parte, está recogida también en otros hagiógrafos neotestamentarios. En realidad la fe en la divinidad de Jesús, veía en él a Dios entre los hombres. Así, por ejemplo, San Mateo refiere que su nombre es Emmanuel, Dios-con-nosotros[151]. También San Pablo afirma que en Jesucristo habita «toda la gloria de la divinidad corporalmente»[152]. La condición de Jesús como Templo viene confirmada por el Apocalipsis al referir que en la Jerusalén celestial no habrá Templo «porque el Señor, el Dios Todopoderoso y el Cordero es su Santuario»[153].

8. *El sueño de Jacob*

Otro texto que apoya la doctrina que venimos exponiendo sobre Cristo como nuevo Templo, lo tenemos en el pasaje del encuentro de Natanael con Jesús. Este discípulo se resiste al principio a creer, pero se rinde cuando el Maestro le dice que lo ha visto debajo de la higuera. Es un pasaje difícil de interpretar. El Señor mismo se asombra de que por haberle dicho aquello, Natanael le reconociese como Hijo de Dios y Rey de Israel. Modernamente se acude a la costumbre que tenían los estudiosos de la Ley de sentarse bajo una higuera, frecuente en las puertas de las casas de Palestina, para orar y estudiar las Escrituras. Por tanto, no es inverosímil que Natanael, como tantos otros en aquellos tiempos, reflexionara acerca de la inminente llegada del Mesías, e incluso que pidiera a Dios una prueba de que los tiempos se habían cumplido. Señal que este discípulo vería en las palabras de Jesucristo. Sea lo que fuere, lo cierto es que Natanael expresa sin dudar su fe en Cristo.

Pero el Señor le promete que verá cosas mayores. «En verdad, en verdad os digo —añade Jesús— que veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre»[154], Este versículo presenta una cierta irregularidad redaccional ya que, de for-

150. Cfr. F. M. BRAUN, *In Spiritu et veritate*, «Revue Thomiste», 52 (1952) 245.
151. Cfr. Mt 1, 23.
152. Cfr. 1 Co 2, 9.
153. Cfr. Ap 21, 22.
154. El original griego ἐπὶ τόν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, *epì tón huiòn toũ anthrópou*, es traducido por la Neovulgata «super Filium hominis». Permite hablar de la relación que este pasaje tiene con Gn 28, 12 y fundamenta la interpretación que estamos exponiendo.

ma abrupta, pasa del singular al plural. Este dato ha inducido a pensar que se trata de una interpolación posterior al primer escrito. Sin embargo, no parece que eso sea suficiente para detectar una supuesta interpolación. El paso del singular al plural está justificado por la presencia de otros discípulos, a los que también se dirige cuando se acerca Natanael al que define como un verdadero israelita. Por otra parte, lo que se dice en este versículo es concorde con cuanto se viene relatando, sobre el testimonio de quien ha visto[155], que ha de ser transmitido a los demás en un tiempo futuro.

Respecto al título Hijo del hombre, que utiliza aquí el Señor por vez primera en el IV Evangelio, expresa un aspecto del Misterio de Cristo, lo mismo que ocurre otras veces en que Jesús se designa como el Hijo del Hombre. En efecto, en dos ocasiones se sirve de este título para hablar de su preexistencia[156]. También bajo este título revelará su condición de Juez universal[157], y manifestará que él es quien ofrece un alimento imperecedero, el de su propia carne[158]. Para hablar de la muerte en la Cruz como su exaltación y glorificación utilizará también dicho título[159]. Por tanto, cuando Jesús habla del Hijo del hombre, sobre el que los ángeles suben y bajan, estamos ante una revelación de un aspecto de su Misterio que tratamos de vislumbrar. Además, la expresión «cielo abierto», es una fórmula que se utiliza cuando se narra alguna manifestación teofánica o relacionada con el más allá. Así, por ejemplo, en el bautismo de Jesús[160], en la muerte de Esteban[161], o en las visiones del Apocalipsis[162]. Así, pues, Jesús nos habla de una epifanía de su gloria divina.

Todos los autores admiten que se da un claro paralelismo entre este pasaje joanneo y el relato del sueño de Jacob en el libro del Génesis[163]. «Soñó —dice el texto— con una escala apoyada en la tierra, y cuya cima tocaba los cielos, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella»[164]. Cuando Jacob se despertó comprendió que Yahwéh estaba allí, aunque él no se había dado cuenta. Entonces

155. Jn 1, 32. 34. 39. 41. 46.
156. Cfr. Jn 3, 13; 6, 62.
157. Cfr. Jn 5, 27.
158. Cfr. Jn 6, 57.
159. Cfr. Jn 3, 14; 12, 23. 34; 13, 1.
160. Cfr. Mt 3, 16.
161. Cfr. Hch 7, 56.
162. Cfr. Ap 4, 1; 11, 19; 5, 15; etc.
163. Cfr. Gn 28, 10-22.
164. Gn 28, 12.

exclama: «¡Qué temible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la Casa de Dios y la puerta del cielo!»[165]. A continuación erigió una estela con la misma piedra sobre la que apoyó la cabeza, cuando estaba durmiendo. La consagró y cambió el nombre del lugar, Luz, por el de Bethel, «Casa de Dios». Según el targúm de los *Neófiti* 1, los ángeles que acompañaban a Jacob subieron al cielo, para anunciar a los demás ángeles que podían bajar y ver «al varón justo cuya imagen está grabada en el trono de la Gloria... Y he aquí que los ángeles de delante de Yahvé subían y bajaban y le contemplaban»[166]. Cuando Jacob se despierta exclama: «En verdad, la Gloria de la Shekina de Yahvé mora en este lugar y yo no lo sabía». Jacob expresa su temor religioso y comprende que no se trata de un lugar común, sino sagrado, «la puerta de la oración señalada (¿que señala?) hasta la cumbre de los cielos»[167]. Al aplicarse la imagen de la escala al Hijo del hombre, se le constituye como lugar sagrado de la שכנה, *Shekinah* gloriosa de Yahwéh, el nuevo Templo o puerta de entrada para el encuentro con Dios, camino de acceso hacia el Señor. Por otra parte, ese subir y bajar de los ángeles es un modo de expresar la intercomunicación que se da entre el cielo y la tierra por medio de Jesucristo, al que contemplan y anuncian los ángeles que van y que vienen, que suben y bajan. Hay, por tanto, una clara referencia a la condición de Mediador que tiene Cristo, que une en sí mismo a Dios y al hombre. Él es la Puerta del Cielo, por él nos acercamos al Padre. Jesucristo es el punto preciso donde Dios está, el Templo por antonomasia donde le podemos encontrar, venerar y adorar.

9. *La fuente de aguas vivas*

Otro pasaje que, como dijimos, se relaciona con el Templo, símbolo de Cristo, es el de la fiesta de los Tabernáculos[168]. El suceso ocurre precisamente durante el último día, el más solemne de cuantos se dedicaban a recordar la estancia de los israelitas en el desierto, habi-

165. Gn 28, 17.
166. A. DÍEZ MACHO, *Neófiti*, Madrid 1968, t. I, p. 178.
167. O. c., p. 180. Hay dos posibles variantes del M 1: «No es este lugar profano sino el lugar del Templo de Yahvé y este santuario (especialmente 'el santo de los santos') corresponde a la puerta del Templo de los Cielos». La variante del M 2: «y no es este lugar común sino lugar señalado para la oración y ésta la puerta que señala lo más alto de los Cielos».
168. Cfr. Jn 7, 37-39.

tando en tiendas de campaña, detalle que se rememoraba, y se recuerda todavía, mediante las chozas o tiendas al aire libre, en las que pernoctan durante los días de la fiesta. La indicación de ese día, así como el hecho de que Jesús hable puesto en pie y en voz alta, son detalles que subrayan la importancia del pasaje y ponen un cierto énfasis a las palabras del Señor. Era, por tanto, un momento culminante de la celebración[169]. Durante los días anteriores se hacían unas aspersiones alrededor del altar con el agua, traída en procesión, desde la fuente de Siloé. Este rito de la aspersión se hacía siete veces en el último día. Cuando se transportaba el agua con dificultad, desde la hondonada de la fuente, cerca de los torrentes del Cedrón y del Tiropeón, el Señor habla de una fuente de aguas vivas en los atrios del Templo. Para los conocedores de las profecías acerca de la fuente caudalosa que manaría desde el altar, estas palabras de Jesucristo tenían una fuerza particular, dado el contexto litúrgico en torno al agua.

El Señor habla con fuerza, en clara y alta voz. El verbo griego utilizado (ἔκραξεν, *ékrasen*) es un término que, de ordinario, se usa cuando se trata de una revelación[170]. El texto, según la traducción adoptada, dice: «En el último día, el más solemne de la fiesta, estaba allí Jesús y exclamó: si alguno tiene sed, venga a mí y beba; quien cree en mí como dice la Escritura, brotarán de su seno ríos de agua viva»[171]. Esta traducción es seguida también por la Biblia de Jerusalén, con una pequeña diferencia de puntuación que, a nuestro juicio, deja más oscura la interpretación que se pretende. Es decir, que el agua viva brotará del pecho de Cristo y no de los creyentes[172]. Otras versiones se inclinan por lo contrario. Y así, entre otras, tenemos la de Nácar-Colunga, corregida por García Cordero: «Al que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva manarán de sus entrañas»[173]. En cuanto a la Neovulgata es uno de los pocos pasajes en que difiere de la Vulgata, inclinándose por la primera interpretación[174].

169. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., t. II, p. 213.

170. Así también en Jn 7, 28, cuando el Señor les manifiesta que no ha venido de sí mismo, sino que le ha enviado uno que no conocen.

171. Cfr. Jn 7, 37-39.

172. Cfr. La nota a este pasaje en la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1984, p. 1. 518.

173. *Sagrada Biblia*, Madrid 1972, p. 1. 282. También otras versiones antiguas, como la de Scio de S. Miguel, traen esta traducción.

174. La Vulgata dice: «Si quis sitit, veniat ad me, et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae». En cambio la Neovulgata: «Si quis sitit veniat ad me et bibat, qui credit in me. Sicut dixit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae».

La opción por una u otra interpretación implica cuestiones de índole teológica, sobre todo en orden a la simbología del Templo que venimos considerando. Por la historia de la exégesis antigua sabemos ya se planteaban esta cuestión. Orígenes se inclinó por atribuir a los creyentes esa fuente de aguas vivas. Su postura fue decisiva entre los Padres que, llevados por su prestigio y autoridad, le siguieron. Así, entre otros, tenemos a San Basilio, San Gregorio de Nisa, San Juan Crisóstomo, etc. Entre los Padres latinos tenemos a San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín. No obstante, también hubo otros Padres que opinaban lo contrario, atribuyendo a Jesucristo dicha fuente de agua viva. Así San Justino, San Hipólito, San Cipriano y San Efrén[175]. En la antiguedad, por tanto, parece prevalecer la interpretación no cristológica. Entre los modernos tenemos también defensores de esa postura antigua, como Barret, Dubarle, Rengstorf, etc. Sin embargo, se ha ido imponiendo la interpretación cristológica. Es cierto que desde la crítica textual nada se puede decidir. Por eso tiene más peso el argumento que se basa en el contexto y en una mayor coherencia con el sentido más comprensible. Por el v. 39 sabemos que el agua viva simboliza al Espíritu «que iban a recibir los que creyeran en él». De ahí que sería un contrasentido decir que el agua viva, el Espíritu Santo, brota de los creyentes que, al mismo tiempo, beberían de esa agua. En cambio, si se trata de Jesucristo, la fuente mana de él, y el agua viva, el Espíritu, llega hasta los creyentes después de que el Señor muere en la Cruz.

Es cierto que en el diálogo con la Samaritana, Jesús afirma que el agua que él dará se convertirá para quien la reciba en «agua que salta hasta la vida eterna». También es verdad que no sería inverosímil pensar que el creyente fuera constituido para los demás en fuente de aguas vivas, es decir, en instrumento de transmisión de la gracia[176]. Sin embargo, en ese pasaje de la Samaritana, es también Jesús el que invita a que vengan a beber. Él les dará un agua que les quite la sed para siempre, pues manará hasta la vida eterna. Pero no se afirma que el que reciba dicha agua la ofrezca a los demás, como si ya no fuera necesario venir a Jesús para recibir esa agua que sacia la sed. Por otra parte, la explicación cristológica se apoya en el diálogo con la Samari-

175. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., t. II, p. 215.
176. En este sentido se pronuncia K. H. RENGSTRORF en *Theologisches Wörterbuch zu Neuen Testament*, Stuttgart 1959, t. VI, 606, 26 ss, que aduce algún ejemplo similar de la literatura judía.

tana que, como hemos visto, presenta a Jesús ofreciendo el agua viva, distinta de la ordinaria[177]. También en los discursos del Pan de vida, Jesús enseña que quien cree en él «no tendrá nunca más sed»[178]. Está, además, todo el trasfondo veterotestamentario referente al agua que brota del nuevo Templo de los tiempos mesiánicos.

Finalmente, el pasaje de la transfixión, como veremos enseguida, alude al menos a la entrega del Espíritu por parte de Cristo que muere en la cruz, cumpliéndose entonces lo que el Señor dijo en la fiesta de los Tabernáculos, según acabamos de estudiar[179]. Más adelante, en la primera aparición a los discípulos, Jesús sopla sobre ellos y les confiere el poder de perdonar los pecados, después de concederles el Espíritu Santo, mediante el significativo rito de soplar sobre ellos, en clara evocación de la forma como Yahwéh sopló sobre el rostro de Adán, barro inerte todavía, para infundirle la vida y culminar su creación. El gesto de Cristo recuerda, por tanto, la creación del nuevo Adán, hecho a imagen de Cristo, el Hijo de Dios, «el hombre nuevo, que ha sido creado conforme a Dios en justicia y santidad verdadera»[180]. Como vemos este acontecimiento postpascual apoya la interpretación de que es Cristo crucificado de donde mana el agua viva, el Espíritu que purifica mediante el perdón de los pecados, y vivifica a través de su gracia.

Esta interpretación es también congruente con los textos de la literatura sapiencial, que presentan a la Sabiduría como fuente de agua para los que están sedientos[181]. Por último, la interpretación cristológica que venimos exponiendo cuadra mejor con los ritos de la fiesta de los Tabernáculos, en cuyo día culminante pronuncia Jesús sus palabras sobre esa fuente de agua viva. El agua utilizada en dicha fiesta procedía de Siloé donde, por el poder de Cristo, se curó el ciego de nacimiento[182]. Esa fuente se llama del Enviado, que eso significa Siloé. La nueva fuente de aguas vivas será también la fuente del Enviado, pero en este caso del Enviado definitivo del Padre.

En cuanto a la Escritura que se cumple, según dice nuestro texto, no se puede determinar con certeza a qué pasaje bíblico se refiere.

177. Cfr. Jn 4, 10. 14-15.
178. Cfr Jn 6, 35.
179. Cfr. Jn 7, 37-39.
180. Ef 4, 24.
181. Cfr. Pr 9, 5; Qo 24, 19; 51, 23; etc.
182. Cfr. Jn 9, 7.

Como en otros casos, también aquí nuestro autor alude, en realidad, a varios pasajes más que a uno solo, siguiendo su modo ordinario de referirse al Antiguo Testamento, evocándolo más que citándolo expresamente. Es un procedimiento similar al *midrash* judío[183]. En la fiesta de los Tabernáculos había un pasaje escriturístico que tenía especial relevancia, durante el rito de transportar el agua. Es del profeta Isaías y dice: «Sacaréis el agua con gozo de las fuentes de la salvación»[184]. Ya la exégesis rabínica veía en este texto la relación del agua con el Espíritu, apoyándose en otro pasaje del mismo profeta que habla de los regadíos para aquellas tierras resecas y termina diciendo: «Derramaré mi Espíritu sobre tu linaje»[185]. Otro dato a nuestro favor lo tenemos en el hecho de que también este texto de Isaías era proclamado, según Guilding, durante la liturgia de la fiesta de los Tabernáculos[186]. Además, los salmos hablan de las aguas que brotarán de la roca, lo mismo que ocurrió en el desierto, para hablar de los tiempos mesiánicos. Una vez más los targumín esclarecen el texto joanneo, como al comentar el salmo 78, 16, nos lo muestra Boismard[187].

Cuanto hemos dicho nos confirma que en Jesucristo se realizan los anhelos de salvación que Israel tenía y que los profetas habían despertado con sus promesas. Las aguas que simbolizan al Espíritu Santo se desbordan en el Calvario. Cristo muere, «expira» dice San Juan, y entrega su Espíritu[188]. Vemos que se da una relación entre los Tabernáculos y la Pascua, apoyada por la palabra griega κοιλία, *koilía*, vientre, seno o pecho, que se utiliza en los dos momentos[189]. Es una expresión enigmática que, de ordinario, reviste un sentido peyorativo[190]. Aquí, sin embargo, se puede considerar como sinónimo de καρδία, *kardía*, corazón. Parece ser que nuestro evangelista prefirió la expresión κοιλία, *koilía* para relacionar más estrechamente este momento con la escena de la transfixión[191].

183. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., t. II, p. 69 y 217.
184. Is 12, 3.
185. Is 44, 3.
186. Cfr. *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford 1960, p. 105.
187. Cfr. «Revue biblique», 65 (1958) 544-546.
188. Es de notar el modo de describir la muerte del Señor en el IV Evangelio, diferente al de S. Lucas. según éste, el Señor entrega su espíritu al Padre diciendo: «En tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 46). S. Juan, en cambio, refiere que Jesús dijo: «Todo está consumado. E inclinando la cabeza entregó el espíritu» (Jn 19, 30).
189. Cfr. Jn 7, 38 y 19, 33.
190. Cfr. Mc. 7, 19; Rm 16, 18; 1 Co 6, 13; etc.
191. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., t. II, p. 219.

10. *El costado herido*

Como ya hemos dicho, la transfixión de Cristo es un pasaje estrechamente relacionado con el tema del Templo, pues de éste, según los profetas lo mismo que del costado de Cristo, brotaría el agua cuando llegase la Salvación. Es cierto que nos movemos en el plano de los simbólico, pero no por ello en el terreno de lo fantástico e irreal, y menos aún de lo ficticio. San Juan nos eleva a realidades profundas y trascendentes por medio de ese lenguaje suyo, tan sugerente y lleno de símbolos y evocaciones.

El hecho de la lanzada lo refiere sólo nuestro hagiógrafo al final del relato de la Pasión y como broche de todo cuanto nos ha venido narrando. Por otra parte, se trata de una perícopa bastante amplia, narrada con muchos detalles y enfatizando el valor de testimonio que el relato tiene. Se citan, ademán, dos pasajes de las Escrituras de manera directa, en contra de la forma ordinaria que tiene nuestro hagiógrafo para referirse al Antiguo Testamento, al cual se evoca más que se cita en el IV Evangelio.

Esta escena está relacionada, incluso cronológicamente, con la anterior, que nos refiere cómo Jesús lleva a su cumplimiento cuanto estaba dispuesto y que «inclinando la cabeza entregó su espíritu»[192]. Este modo de describir la muerte de una persona sólo se encuentra en San Juan. Después de él aparecen en la literatura griega, sobre todo en los Padres orientales, textos en los que se habla de la muerte de alguien en los mismos términos. Al comentar este pasaje Sto. Tomás de Aquino[193] ve en ese modo de morir la plena consciencia de Jesucristo ante su muerte, que la acepta inclinando su cabeza y expirando.

En la frase «entregó su espíritu» podemos ver el cumplimiento de lo que el Señor prometió al hablar de su muerte como el momento en que sería entregado el Espíritu a cuantos creyesen en él[194]. Después, a reglón seguido, la escena de la transfixión ilustra esa realidad, mostrando ya el fruto de la muerte de Cristo en ese fluir agua y sangre del costado herido, símbolo de la salvación mesiánica como vere-

192. Jn 19, 30.
193. Cf. *Lectura in Joann. Evang.*, in loc.
194. A este respecto, es interesante recordar la doble forma de describir la muerte del Señor en S. Juan y en S. Lucas. Éste nos refiere que Jesús, al tiempo de morir, exclamó: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu». S. Juan, en cambio, habla simplemente de que Jesús inclinó la cabeza y entregó su espíritu, no al Padre sino a la Iglesia, según anunció en Jn 7, 37-39.

mos a continuación. Por tanto, el sentido teológico del relato está en que ese acontecimiento indica el inicio de los tiempos escatológicos, el tiempo del Espíritu, el tiempo de la Iglesia[195].

La redacción de los hechos tiene, además, un cierto dinamismo interno. Primero se habla de los judíos, preocupados exclusivamente por la pureza legal, insensibles ante la injusticia que estaban cometiendo. Por otro lado se habla de los soldados que dan el golpe de gracia a los ladrones crucificados y rematan a Jesucristo, ya muerto, atravesándole el costado. Entonces ocurre algo inesperado e insólito. De la herida abierta brota sangre y agua. El autor parece comprender que aquello pudiera resultar imposible. Sin embargo, ocurrió realmente, y así lo testifica quien lo vio. En definitiva, añade San Juan, aquello sucedió para que se cumplieran las Escrituras.

Aparte de ese orden lógico y vivo del relato, podemos señalar una inclusión semita entre la parte primera (vv. 31-34) y la última (vv. 36-37). En efecto, al principio se dice que no le quebraron las piernas, ya que los soldados miraron a Cristo y vieron que estaba muerto. Al final se recuerdan las profecías acerca de que no se le quebraría ningún hueso y que mirarían al que traspasaron. Se repite pues el verbo quebrantar y el hecho de mirar y ver a Jesús crucificado. Con esta inclusión se destacan las profecías que hablaban de ese doble detalle, y se realza al mismo tiempo, en el centro del relato, la figura de Cristo con la herida abierta que mana sangre y agua.

Dejamos a un lado la posible historia de redacción del texto, según las diversas teorías que tratan de aventurar unas hipótesis, así como la posible fuente de donde el hagiógrafo toma los datos referidos, caso de no haber sido un testigo ocular de los hechos, tal como parece desprenderse del modo de narrar. Tampoco entramos en la cuestión planteada por Bultmann sobre la intervención de la tradición eclesiástica en la composición del texto[196]. Son, a nuestro entender, aspectos muy discutidos que aportan poco a la comprensión del texto tal como nos ha llegado y la Iglesia lo ha recibido.

11. *La Parasceve de la Pascua*

Se inicia el relato con una segunda referencia a la Paresceve. Ya antes se había aludido a esa circunstancia de tiempo[197]. Más adelante,

195. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, Paris 1986, p. 483 ss.
196. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. III, p. 352 s.
197. Cfr. Jn 19, 14.

v. 42, se hablará por tercera vez de la Parasceve. En apariencia puede resultar un detalle sin relevancia alguna. Pero en el caso de San Juan el repetir tres veces un dato tiene, sin duda, un significado y la intención de subrayar eso que se repite. En este caso se recalca, una y otra vez, que era la Víspera de la Pascua, aquella última Pascua que se celebraba en vida del Mesías en aquel Templo que iba a ser derruido. Al mismo tiempo se iniciaba la celebración de la nueva y definitiva Pascua en el nuevo Templo, no construido por manos de hombres, sino realizado por Dios mismo en la Persona divina del Hijo hecho hombre.

La solemnidad de la fiesta, duplicada además por ser sábado aquel día, empuja a los judíos a pedir que bajen los cuerpos de las cruces, a fin de que no queden allí por la noche, en contra de lo estipulado por la Ley, so pena de quedar impura toda la ciudad[198], con lo que aquello suponía para la celebración de la Pascua. El carácter solemne de aquel día, señalado por nuestro autor, recuerda aquel otro día, también especialmente solemne, en que Jesús predijo que de su pecho brotaría una fuente de agua que saltaría hasta la vida eterna[199]. De ese modo, se insinúa el cumplimiento de aquella promesa.

El romper las piernas a los crucificados era un castigo que se llamaba *crurifragium* y se ejecutaba con unas mazas de hierro. Aunque de ordinario era un terrible tormento, en el caso de los crucificados lo que se pretendía era disminuir los sufrimientos de una larga agonía en una cruz, precipitando así la muerte. Es de señalar el modo de proceder de los soldados, que comienzan su tarea por los extremos donde estaban los ladrones y terminan en el centro donde estaba Jesús. San Juan, como ya hizo antes[200], destacaba la figura de Cristo en el medio de la escena. Por otro lado, estos vv. 32-34, ocupan el centro de la perícopa.

El relato sigue recreándose en los recuerdos de aquel inolvidable momento. Los soldados llegan hasta Jesús, le miran y ven que ya había muerto. Este dato sobre la comprobación visual de la muerte del Señor tiene su interés, dada la importancia que San Juan da al carácter ocular de un testimonio[201]. Al verlo muerto, dice el relato, no le

198. Cfr. Dt 21, 23.
199. Cfr. Jn 7, 37-39.
200. Cfr. Jn 19, 18 donde dice que crucificaron a otros dos con él, uno a cada lado, «y en el centro Jesús». Con decir lo primero ya se deducía que Jesús ocupaba el centro.
201. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Evocación de la Iglesia-Sacramento en el Evangelio de S. Juan*, en Varios, *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*, Pamplona 1982, p. 107. Ver *supra* en p. 87 ss.

rompieron las piernas. Entonces «uno de los soldados le abrió el costado con la lanza». Otros traducen lo atravesó. El verbo griego ἔνυξεν, *ényxen* fue, ya en la antigüedad, objeto de diversas traducciones. Así las versiones latinas de los primeros siglos dicen *pupugit*, *inseruit* o *perfodit*. La Vulgata dice *aperuit*, versión que respeta la Neovulgata. En realidad, el verbo griego significa propiamente «punzar», «herir». Pero al traducir por «abrir», se insinúa una interesante interpretación. Por eso ha prevalecido *aperuit*, «abrió». Con ello se nos indica que aquella lanzada fue no sólo el golpe que hirió a Cristo, sino el que le abrió la herida por donde brotaría lo que guardaba dentro de su pecho. Sobre esta base los Padres han comentado ampliamente este hecho, encontrando en él una rica gama de sentidos tropológicos[202]. De esas interpretaciones podemos destacar la de San Agustín cuando dice que «allí se abría la puerta de la vida, de donde manaron los sacramentos de la Iglesia, sin los cuales no se entra en la vida que es la verdadera vida... Este segundo Adán se durmió en la cruz para que de allí le fuese formada una esposa que salió del costado del que dormía»[203]. En esa misma línea de interpretación, el Vaticano II afirma que el inicio y el crecimiento de la Iglesia «están simbolizados en la sangre y el agua que manaron del costado abierto de Cristo crucificado»[204].

12. *La sangre y el agua*

Desde el punto de vista médico, la sangre y el agua que manaba del costado del Señor, tienen una explicación verosímil, pudiendo verse en el agua el liquido pleural acumulado en el pecho de Cristo. Otros hablan de un edema pulmonar acumulado en las cavidades serosas[205]. Dejando aparte la explicación científica del hecho, lo que nos importa es, ante todo, el significado teológico que el relato puede tener. No es fácil determinarlo. En parte ese sentido depende de la variante que se adopte, «agua y sangre» o «sangre y agua». A favor de la lectura «agua y sangre» existen algunos manuscritos, así como el testimonio de algunos Padres latinos y orientales. Esta variante parece

202. B. F. WESCOTT en *The Gospel according to St. John*, London 1955, p. 284-286, presenta un resumen de las interpretaciones patrísticas de nuestro pasaje.
203. *Tractatus in Joannis Evangelium*, 120, 2.
204. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 3.
205. Cfr. R. SCHMITTLEIN, *Circonstances et cause de la mort du Christ*, Badem 1950, p. 92. C. H. DODD, *La tradición histórica del cuarto evangelio*, Madrid 1978, p. 144.

derivarse del influjo proveniente de al primera carta de San Juan, cuando habla del triple testimonio del Espíritu, del agua y de la sangre[206]. Sin embargo, el contexto es diverso y, en definitiva, lo sorprendente no es que brotara la sangre, sino el agua. Por otra parte, cuando San Juan habla de dos realidades, la segunda es la que se suele destacar[207]. Por tanto la variante más probable sería «sangre y agua», adoptada también por la Vulgata y la Neovulgata.

Los Padres interpretan de diferentes maneras el simbolismo de estos dos elementos. Así San Apolinar ve representados el Verbo y el Espíritu. San Cipriano y San Jerónimo hablan del doble bautismo de sangre, por el martirio, y del más ordinario mediante el agua. San Juan Crisóstomo y San Gregorio Damasceno ven representados el Bautismo y la Eucaristía. Por último San Gregorio Magno habla de la humanidad y de la divinidad de Cristo. Son interpretaciones que, a pesar de su marcado carácter alegórico, nos acercan al sentido profundo del relato joaneo y, además, nos muestran el testimonio de la Tradición exegética.

Es cierto que la sangre no tiene en San Juan un especial significado. Sin embargo, sí que lo tiene en todo el entorno semita en el que nuestro autor se mueve[208]. En primer lugar, para los hebreos, la sangre es la sede de la vida y por ello algo sagrado de lo que sólo Dios puede disponer. La sangre es la vida misma, derramarla es perder la vida. De aquí que en el chorro de sangre que sale del costado de Cristo podamos ver la prueba de su gran amor, según aquello que él mismo dijo acerca de que nadie tiene amor más grande que aquel que da su vida por el amigo[209]. También nos recuerda que el Buen Pastor daría su vida por las ovejas[210]. Por otra parte, este derramamiento de su sangre, en el contexto del pleno cumplimiento de su obra[211], demuestra que, efectivamente, todo estaba consumado y que el amor por los suyos llegó hasta el extremo, hasta el fin de su vida[212]. Por último, no podemos olvidar que, según los relatos de la institución de la Eucaristía, siempre se habla de la sangre de la nueva y eterna Alianza que es derramada para el perdón de los pecados[213]. Se conecta así

206. Cf. 1 Jn 4, 7-8.
207. Cfr. Jn 3, 5 («quien no naciere del agua y del Espíritu...»), Jn 20, 8 («... vio y creyó»).
208. Cfr. I DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, Paris 1986, p. 189.
209. Cfr. Jn 15, 13.
210. Cfr. Jn 10, 15.
211. Cfr. Jn 19, 28.
212. Cfr. Jn 13, 1.
213. Cfr. Mt 26, 28 y par.

con el rito de verter la sangre de todo animal sacrificado y derramarla sobre el altar o en torno a él[214]. Esa sangre que brota del costado herido de Cristo es, por tanto, signo de la Redención llevada a cabo con la muerte del Señor.

En cuanto al agua, no es la primera vez que San Juan recurre a ella para hablar de realidades relacionadas con la salvación[215]. Recordemos, por ejemplo, la conversación de Jesús con Nicodemo cuando le dice que es preciso renacer a una vida nueva, mediante la regeneración del agua y del Espíritu[216]. También en el diálogo con la samaritana el Señor le habla de una agua distinta, esa que calma para siempre la sed del hombre y que sólo él puede dar[217]. En el discurso de Cafarnaún también hablará el Maestro de esa agua misteriosa cuando enseña que el que crea en él no tendrá jamás sed[218]. Por último, en la fiesta de los Tabernáculos[219], ya vimos cómo Jesús exclama que si alguno tiene sed que venga a él y beba. También la sed que el Señor tiene en la cruz se relaciona con ese sentido profundo que ve en el agua el símbolo de la salvación de la humanidad, que tanto anhela el Señor. Por tanto, en el agua que brota de su costado, después de la sangre, se expresa cómo tras el sacrificio expiatorio de Jesucristo se verifica la salvación del hombre, se transmite esa nueva vida que Cristo nos consigue con su muerte y se nos confiere por medio del Espíritu, tan íntimamente relacionado, como hemos visto, con el agua[220].

13. *El testimonio y las profecías*

La perícopa que venimos estudiando trata a continuación sobre el valor del testimonio acerca de la transfixión y sus consecuencias. Como es sabido, el tema testimonio es uno de los preferidos por nuestro hagiógrafo. Tiene como características, además de ser un testimonio ocular, el hecho de que siempre se trata de una revelación,

214. Cfr. Lv 1, 5-15; 3, 2.8; 4, 5-7; etc.
215. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Culto y liturgia en S. Juan*, Nova et Vetera, 13 (1988) 15-18. Ver *supra* en p. 157 ss.
216. Cfr. Jn 3, 5.
217. Cfr. Jn 4, 10-15.
218. Cfr. Jn 6, 35.
219. Cfr. Jn 7, 37.
220. Cfr. Gen 1, 2; Ez 36, 25-27; Jn 3, 5. Cfr. H. J. VENETZ, *Zeuge der Erhöten. Ein exegerischer Beitrag zu Ioh 19, 31-37*, «Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie», 23 (1976) 81-111.

acerca de la cual se da ese testimonio. Así, por ejemplo, el Señor dirá a Nicodemo que él habla de aquello que vio y oyó junto al Padre[221]. También el Bautista habla de que ha visto el Espíritu posarse sobre Jesús y por ello da testimonio de que es el Hijo de Dios[222].

En nuestro pasaje se insiste en la idea del testimonio: «El que lo vio da testimonio y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice la verdad para que vosotros creáis»[223]. Esto nos hace comprender la importancia que para San Juan tiene este testimonio, así como su condición de testigo directo que avala la historicidad del suceso[224]. No está clara la última parte del v. 35, pues no se dice quién es ese que sabe que dice la verdad y que, en cierto modo, garantiza la autenticidad del testimonio. Si es el mismo testigo, la certeza de lo atestiguado se deriva de su personal convicción de saber con certeza lo que él presenció. Si en cambio es otro, se trataría del mismo Jesucristo que sabe realmente que lo que dice Juan es cierto. Lo decisivo es que ese testimonio revela un aspecto importante del misterio de Cristo y que su veracidad histórica apoya y hace posible la fe de los discípulos. Aquí, como en otros pasajes, el verbo creer está tomado en sentido absoluto, sin complemento. Se trata, pues, de la fe cristiana cuyo objeto es la persona y obras de Jesucristo.

Se explica que no se le rompiera hueso alguno a fin de que se cumpliera la Escritura que dice: «No le quebrantarán ni un hueso». La frase tal como se formula no se encuentra en el Antiguo Testamento. Es uno de esos textos que, como ocurre otras veces también en autores como San Mateo, se citan más por su sentido que por su literalidad misma, citando además, como es bien sabido, no del original hebreo sino de la versión griega de los LXX.

Hay dos pasajes que hablan del rompimiento de los huesos. Uno está en el Sal 34, 21, donde se consideran los males del justo y se recuerda que Yahwéh lo librará de todos ellos. El Señor, en efecto, «toma a su cuidado todos sus huesos y ni uno solo de ellos será roto». Es un pasaje que concuerda con la situación en que se encuentra Jesús. También recuerda de alguna forma la frase «todos mis huesos están dislocados» y «han taladrado mis manos mis pies y puedo contar todos mis huesos» del Sal 22, 15.18. Es el salmo que el Señor inicia en

221. Cfr. Jn 3, 32-34.
222. Cfr. Jn 1, 34.
223. Cfr. Jn 19, 35.
224. Cfr. A. WIKENHAUSER, *El evangelio de San Juan*, Barcelona 1964, in loc.

la cruz antes de morir, considerado claramente mesiánico y aplicable a la Pasión.

Sin embargo, parece más clara la referencia al rito del sacrificio del cordero pascual según se relata en el libro del Éxodo. Después de referir el texto quiénes pueden comer del banquete pascual y quiénes no, se determina lo siguiente: «no sacaréis fuera nada de sus carnes, ni quebrantaréis ninguno de sus huesos»[225]. Este texto, por tanto, habla del cordero pascual cuyo sacrificio se iniciaba precisamente en la Parasceve y hacia la hora de sexta, momento en el que San Juan sitúa el inicio del sacrificio de Jesucristo[226], al que ya ha presentado como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo[227].

El otro pasaje citado se refiere, sin duda, al profeta Zacarías quien al final de su libro habla de la restauración de Jerusalén y del castigo de cuantos la atacaron. Además, sigue diciendo el profeta, Yahwéh derramará sobre la casa de David un espíritu de gracia y de oración, y alzarán sus ojos hacia el Señor. «Y aquel a quien traspasaron le llorarán como se llora al unigénito y se lamentarán por él como se lamenta por el primogénito»[228]. El texto sigue hablando del duelo y el llanto que harán los diversos linajes en Jerusalén.

Por una parte, ese derramar un espíritu de gracia y de oración tiene una cierta relación con el Templo, la Casa de oración. Por otro lado, ese mirar hacia el Señor y el duelo por el que ha sido traspasado se entiende muy bien aplicándolos a la transfixión de Jesús, y está en clara consonancia con el pasaje que habla de la serpiente de bronce, símbolo de salvación aplicado a Cristo crucificado[229]. Para entender plenamente la cita que cierra el relato de la Pasión, es preciso tener en cuenta lo que refiere Zacarías, después de hablar del duelo por el que ha sido traspasado. En aquel día, nos dice, se abrirá una fuente para la purificación del pecado y de toda la inmundicia de la casa de David y de los habitantes de Jerusalén[230].

Todo ello se entiende con claridad si, como hace San Juan, lo aplicamos al costado herido de Cristo. De ahí es de donde brota esa fuente que purifica y da vida, tan íntimamente relacionada con el Es-

225. Cfr. Ex 12, 46.
226. Cfr. Jn 19, 14. Cfr. I. DE LA POTTERIE, o. c., p. 186.
227. Cfr. Jn 1, 29. 36.
228. Za 12, 10.
229. Cfr. Jn 3, 14-15; Nm 21, 8-9.
230. Cfr. Za 13, 1.

píritu Santo[231]. En el Apocalipsis volverá a contemplarse ese caudal de aguas que nos viene de Cristo[232], presentado entonces como Templo de la Nueva Jerusalén[233], bajo la figura entrañable de Cordero de Dios, inmolado, pero sentado en el trono. Es el momento de la plenitud final. Sin embargo, como hemos visto a lo largo de nuestra exposición, para nuestro hagiógrafo, Jesucristo comienza a ser el nuevo Templo ya desde su Encarnación en el seno virginal de Santa María, aunque será en la Cruz donde se inicie la salvación, cuando brote ese río de aguas vivas que los profetas vieron manar del nuevo Templo. De este modo Jesucristo es la nueva שכנה, *Shekinah*, el Templo singular y definitivo, el lugar único donde se verifica el encuentro del hombre con Dios.

231. Cfr. G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1984, p. 299-304.
232. Cfr. Ap 22, 1-2.
233. Cfr. Ap 21, 22.

puerto Santo[231]. En el Apocalipsis volverá a contemplarse ese caudal de aguas que nos viene de Cristo[232], presentado entonces como Templo de la Nueva Jerusalén[233], bajo la figura entrañable de Cordero de Dios, inmolado, pero sentado en el trono. Es el momento de la plenitud final. Sin embargo, como hemos visto a lo largo de nuestra exposición, para nuestro hagiógrafo, Jesucristo comienza a ser el nuevo Templo ya desde su Encarnación en el seno virginal de Santa María, aunque será en la Cruz donde se inicie la salvación, cuando brote ese río de aguas vivas que los profetas vieron manar del nuevo Templo. De este modo Jesucristo es la nueva Tienda, Santuario, el Templo singular y definitivo, el lugar único donde se verifica el encuentro del hombre con Dios.

El otro pasaje citado se refiere, sin duda, al profeta Zacarías, quien al final de su libro habla de la restauración de Jerusalén y del castigo de quienes la atacaron. Además, sigue diciendo el profeta, Yahweh derramará sobre la casa de David un espíritu de gracia y de oración, y alzarán sus ojos hacia el Señor. «Y aquel a quien traspasaron le llorarán como se llora al unigénito y se lamentarán por él como se lamenta por el primogénito»[228]. El texto sigue hablando del duelo y el llanto que harán los diversos linajes en Jerusalén.

Por una parte son llamativas [illegible] tiene una cierta relación con el Templo [illegible]. Por otro lado, ese mirar hacia el Señor y el duelo por el que ha sido traspasado se entiende muy bien aplicándolo a la transfixión de Jesús, y está en clara consonancia con el pasaje que habla de la serpiente de bronce, símbolo de salvación aplicado a Cristo crucificado[229]. Para entender plenamente la cita que cierra el relato de la Pasión, es preciso tener en cuenta lo que refiere Zacarías, después de hablar del duelo por el que ha sido traspasado. En aquel día, nos dice, se abrirá una fuente para la purificación del pecado y de toda la inmundicia de la casa de David y de los habitantes de Jerusalén[230].

Todo ello se entiende con claridad si, como hace San Juan, lo aplicamos al costado herido de Cristo. De ahí es de donde brota esa fuente que purifica y da vida, tan íntimamente relacionada con el Es-

231. Cfr. G. Ferraro, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1984, p. 299-304.
232. Cfr. Ap 22, 1-2.
233. Cfr. Ap 21, 22.

Capítulo IV
LAS FIESTAS[1]

1. *Valor prefigurativo de las fiestas judías*

La fiesta es una realidad presente en todas las religiones. Con su celebración el hombre expresa sus sentimientos que, frente a Dios, son de ordinario sentimientos de gratitud y de gozo, de alabanza y de adoración. También hay celebraciones festivas para implorar el favor divino en situaciones adversas. De todas formas, las fiestas sagradas determinan en gran parte la religiosidad del hombre creyente. Son, por decirlo de alguna manera, la base donde la vida religiosa se fundamenta y el cauce por el que se desarrolla. La fiestas son, además, puntos culminantes en la existencia del creyente, «allí donde el pensar y el sentir se conjugan para llegar a la totalidad de una acción religiosa plenamente realizada. La celebración de las fiestas acapara al hombre todo entero»[2].

En la Biblia las fiestas están enraizadas en un hecho de la Historia de la Salvación, aún cuando su origen se relacione a menudo con los ciclos de la Naturaleza. Así en la luna llena, o en la luna nueva, se celebraba la fiesta llamada *Neomenia* o *Novilunio*[3]. El plenilunio siguiente al primer día del año se iniciaba la fiesta de los Tabernáculos[4]. En cuanto a los ciclos naturales de las diversas estaciones tenemos las fiestas relacionadas con las tareas de la agricultura o el pastoreo, que a lo largo del año se van realizando por etapas. Así en la Pascua había originariamente una ofrenda de las primicias del ganado. En cuanto a la vida agrícola, existían tres momentos fundamentales

1. Publicado en «Nova et Vetera», 16 (1991) 3-25. 167-197.
2. Cfr. C. A. Rijk en el prólogo a J. Van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques*, París 1967, p. 8.
3. Cfr. Sal 81, 4; 1 S 20, 5; 2 R 4, 23; Is 1, 13; Os 2, 13; Am 8, 5; etc.
4. Cfr. Lv 23, 34; Nm 29, 12.

que se celebraban con otras tantas fiestas: Las primeras espigas, en Primavera, con la fiesta de los Azimos (חג המסות, *Hag Hammassot*), a la que más adelante se une la de la Pascua (חף פסח, *Hag Pesah*). La siega de los cereales, casi al comienzo del Verano, origina la fiesta de la Mies (חף קציר, *Hag Haqqasir*) o fiesta de las semanas (חף שבוט, *Hag Shabu'ot*), llamada en griego de Pentecostés. En Otoño, con la vendimia, se originaban otras fiestas, como la del Día de la Expiación (יום כפר, *Yom Kippur*) y la fiesta de la Recolección (חג האסיף, *Hag 'Ha'siph*), llamada tambièn de los Tabernáculos[5] (חג הסכוט, *Hag Hassukot*). Como vemos a los motivos originarios, de tipo agrícola o pastoril, se van añadiendo otros motivos, relacionados con la Historia de Israel, caracterizada por las intervenciones divinas. Más adelante, al tratar de las fiestas en particular, lo veremos con más amplitud.

Así, pues, la fiesta era ante todo una rememoración de un acontecimiento glorioso, ocurrido en otras épocas. Pero al mismo tiempo, ese recuerdo se hacía vivo, se actualizaba en cierto modo. Por una parte, repitiendo los sentimientos de gozo por la intervención divina, y por otro lado despertando en el pueblo unas determinadas exigencias de una mayor gratitud y reconocimiento del poder y misericordia divinos, así como la necesidad de una generosa fidelidad en el cumplimiento de la Ley de Dios. La fiesta era, además, un adelanto del gozo por la recompensa final. Se encendía, en efecto, la esperanza de un futuro más dichoso, se abría la ilusión de cara al mañana, se estimulaba a vivir el presente proyectado con optimismo hacia el futuro.

Las fiestas en Israel tenían, sobre todo, el valor de ser una prefiguración del Misterio de la Salvación que con Cristo se realiza. Por eso con la llegada de Jesucristo, las fiestas judías adquieren una nueva dimensión. La dimensión mesiánica que les da el Señor, en cuanto que con El y en El alcanzan las fiestas su más pleno sentido. No es que con Cristo, como dice Brown, «pierden toda razón de ser la instituciones, costumbres y fiestas religiosas»[6]. Lo que ocurre en realidad es que esas fiestas alcanzan unas perspectivas más altas, una profundización más honda en su carácter de celebración sagrada que conmemora una intervención amorosa de Dios. En este sentido, para San Juan to-

5. Cfr Ex 23, 14-17; 34, 18. 22; Dt 16, 1-17. El término חג, *hag* «significa 'danzar, dar vueltas', cf. Sal 107, 27, y la palabra hace alusión a las procesiones y a las danzas que eran antiguamente ritos de pregrinación; los musulmanes llaman *hay* la peregrinación a la Meca» R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, p. 594.

6. R. E. BROWN, *El Evangelio de San Juan*, Madrid 1979, p. 292.

da la liturgia festiva del culto antiguo se recapitula en Jesucristo[7]. Esta concepción tiene un claro paralelismo con la carta a los Hebreos, aunque el tema básico, la recapitulación y sublimación del antiguo culto en Cristo, no alcance en el IV Evangelio un desarrollo tan amplio como en el que tiene de dicha epístola[8].

Por tanto, las fiestas judías no es que hayan perdido su razón de ser. Todo lo contrario, han alcanzado su más íntimo sentido, contribuyendo con su carácter de figuras precursoras a la comprensión del acontecimiento definitivo de la Salvación, que con Cristo se realiza. Por esto, en el IV Evangelio es alrededor de las fiestas, o mejor dicho, durante su celebración cuando Jesucristo se manifiesta y, al mismo tiempo, va revelando los diversos aspectos del Misterio de la Redención, que con El se inicia.

2. *Estructura festiva del IV Evangelio*

San Juan lo ha entendido así y por ello articula todo el contenido de su Evangelio alrededor de diversas fiestas judías[9]. En efecto, después del Prólogo, el Evangelio puede dividirse en dos grandes partes. La primera (1, 18-12, 50) suele llamarse el *Libro de los Signos*, mientras que la segunda (13, 1-20, 30) recibe el nombre del *Libro de la Gloria*[10]. El último capítulo se considera como un Epílogo a toda la obra.

La primera parte comienza con la «Semana inaugural», que podemos considerar como una introducción histórica a todo el Evangelio[11]. Se inicia a continuación la sección primera (2, 12-4, 54) del *Libro de los Signos*, y en ella se narran diversos hechos ocurridos en torno a la primera Pascua. En la sección segunda (5, 1-47) tenemos otra fiesta, cuyo nombre se omite, y durante la cual es curado en sábado el paralítico de la piscina de Betesda. En aquel día Jesús se revela unido al Padre a la hora de actuar, considerándose a sí mismo como Hijo de Dios[12]. La tercera sección (6, 1-71) se desarrolla en Galilea

7. Cfr F. M. BRAUNN, *In spiritu et veritate*, «Revue Thomiste», 52 (1952) 267.
8. Cfr. C. SPICQ, *L'origine johannique de la concepcion du Christ-prêtre dans l'Epitre aux Hebreux*, en *Aux sources de la tradition chretienne. Melanges M. Goguel*, París 1950, p. 259 ss.
9. Cfr. M. E. BOISMARD, *El prólogo de San Juan*, Madrid 1967, p. 160.
10. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, Brujas 1967.
11. Cfr. I. DE LA POTTERIE, en G. RINALDI - P. DE BENEDETTI, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1961, p. 586.
12. Cfr. Jn 5, 17-18.

cuando estaba cerca la segunda Pascua. Durante esos días pronuncia Jesús los discursos del Pan de Vida, con ocasión de la multiplicación de los panes y los peces.

La cuarta sección (7, 1-10, 21) es la más amplia. Todo acaece durante la fiesta de los Tabernáculos, en la cual se narra el perdón de la adúltera y la curación del ciego de nacimiento. Jesús se revela como Luz del mundo, habla de su origen divino y promete un manantial de aguas vivas que brotará, como símbolo de la donación del Espíritu, cuando El muera en la Cruz. Habla también de su preexistencia, ante el escándalo de los judíos que, de nuevo, buscan matarle. La sección quinta (10, 22-42) se encuadra en la fiesta de la Dedicación del Templo. Jesús se declara entonces, con toda solemnidad, Hijo de Dios con el que constituye un sólo ser, provocando hasta el paroxismo la ira de los judíos que deciden su muerte. La sexta sección (11, 1-57) nos habla de la resurrección de Lázaro y, con motivo de este milagro, Jesús se autodefine como la Resurrección y la Vida.

Al final, después de vaticinar el Sumo Sacerdote la muerte de Cristo, se refiere que estaba cercana la fiesta de la Pascua. Es la tercera Pascua que San Juan evoca y alrededor de la cual giran los grandes acontecimientos, así como las últimas y más extensas revelaciones del Señor[13]. La séptima y última sección, según la división adoptada, se inicia en 12, 1 donde se dice que faltan seis días para la Pascua[14]. En esta sección se narra la unción en Betania, así como la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén con el anuncio de su próxima glorificación. Recordemos como al nombrar la Pascua notamos una significativa diferencia. Ya no se dice, como antes, la Pascua de los judíos, sino simplemente la Pascua. Da la impresión de que con Cristo, y en ese momento, desaparece ya la Pascua de los judíos para dar paso a la Pascua cristiana. La Pascua del Cordero podemos llamarla, pues es entonces cuando Jesús va a morir como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo.

13. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *El Evangelio según San Juan. Introducción y exégesis*, Badajoz-Pamplona 1996, p. 188 ss. Otros autores adoptan una división distinta. Así De la Potterie opina que la sección sexta terminaría en 11, 54 (cfr. o. c., p. 586). Si es así, esta sería la única sección en la que no habría ninguna referencia a una fiesta judía. Por su parte, la nueva versión de la Biblia de Jerusalén considera que la sexta sección abarca 11, 1-12, 50. Nos parece, sin embargo, que la frase de 12, 1 «seis antes de la Pascua» marca un periodo con entidad propia y, por tanto, bien puede estimarse como el principio de la séptima sección.

14. Es digno de notar la riqueza del relato joanneo y la emoción e interés que va despertando en el lector acerca de lo que va a ocurrir en la última Pascua. Primero, en 11, 55 ha dicho que «estaba próxima la Pascua», ahora en 12, 1 advierte que faltaban seis días para la Pascua. En 13, 1 recuerda que cuando se celebró la Cena era el día anterior a la Pascua. Finalmente, en 19, 14 dirá que era la Parasceve, la víspera de la Pascua.

Así culmina el *Libro de los Signos* y se prepara el inicio de la segunda parte, el *Libro de la Gloria*, que se inicia en Jn 13, el día antes de la Pascua. Esta segunda parte comprende una primera sección con los discursos del adiós, las exhortaciones y enseñanzas del Maestro a sus discípulos, antes de entregarse a la muerte[15]. La siguiente sección es el relato de la Pasión y Muerte del Señor[16]. Por último tenemos los relatos de las apariciones de Jesús resucitado, también en torno a los días que siguen a la tercera y definitiva Pascua[17]. Cuanto sigue acontece, por tanto, en torno a esa gran fiesta, la última y gran Pascua que es al mismo tiempo, y gracias al sacrificio redentor de Cristo, Cordero de Dios, la Primera Pascua cristiana, la Pascua de los tiempos mesiánicos. El capítulo final forma el epílogo de todo el evangelio. Contiene el relato de la última aparición de Jesús Resucitado. No se dice cuando ocurre lo que se refiere. Sin embargo, podemos aventurar la hipótesis de que es poco después de la Pascua[18], y dentro de esas narraciones que hablan del triunfo de Cristo y de su presencia en medio de los suyos. De todos modos, la falta de una mayor concreción cronológica, nos permite pensar en que el relato prescinde en esta ocasión del tiempo, situando los acontecimientos en la etapa final, en el tiempo de la Iglesia, la época escatológica que para San Juan se inicia apenas Cristo resucita.

3. *Primera fiesta: Unas bodas*

Después de esta panorámica de todo el IV Evangelio, bajo la luz y el colorido de las fiestas judías, vamos a contemplar cada uno de esos momentos, tratando de penetrar y descubrir el significado profundo que nuestro autor ha ido recordando al intentar transmitir sus propias vivencias al lado del Maestro cuando, según la tradición, era

15. Cfr. Jn 13-17.
16. cfr. Jn 18-19.
17. Cfr. Jn 20.
18. El relato se inicia con la fórmula griega μετὰ ταῦτα, *metà taûta*, «después de estas cosas», usada para expresar el tránsito de un hecho a otro. Es cierto que es una fórmula más genérica que la de μετὰ τοῦτο, *metà toûto*, «después de esto», usada también por S. Juan para expresar no sólo continuidad en el tiempo, sino también una cierta conexión y unidad que relaciona dos hechos entre sí (cfr., por ejemplo, Jn 19, 27-28). Sin embargo, creemos que la fórmula μετὰ ταῦτα, *metà taûta* establece una cierta relación entre los hechos, aunque no sea de tipo cronológico, situando de este modo cuanto ocurre junto al lago, dentro del clima festivo de la nueva Pascua. Esto no quiere decir que el momento descrito haya que ponerlo inmediatamente después de la fiesta, ya que el texto mismo no lo permite (cfr. Jn 20, 26).

muy joven y especialmente sensible a la alegría y la luz de los festejos de su pueblo, que luego nunca pudo, ni quiso, olvidar.

Antes de referirnos a las fiestas como tales, nos parece importante detenernos en un acontecimiento que si no es una fiesta del calendario judío, sí era sin duda, y lo sigue siendo, un hecho sumamente festivo. Nos referimos a la bodas de Caná, cuyo contenido teológico es de todos reconocido. En primer lugar cierra el relato introductorio de la ya referida «Semana inaugural» e introduce inmediatamente el *Libro de los Signos*. Además, este hecho portentoso es llamado por Juan ἀρχὴν τῶν σημείον, *archén tõn semeion*, el primero de los signos[19]. Esa primacía no se le da sólo por razones cronológicas, sino tambièn por motivos teológicos[20]. En efecto, en ese signo, que suscitó la fe de sus primeros discípulos[21], se nos presenta lo que serán los demás signos (milagros) que Jesús realiza, esas manifestaciones de su poder y su gloria. También hay otros aspectos que ponen de relieve el hondo significado que nuestro hagiógrafo quiso dar a ese relato. De esos aspectos hay uno que, a mi entender, no se ha destacado lo suficiente. Me refiero al carácter de celebración festiva que tienen las bodas de Caná, como lo tiene cualquier otra ceremonia nupcial. Existe, además, la posibilidad de que el día de la celebración de esta ceremonia nupcial ocurriera en el primer día de la semana, es decir en el día octavo que, como veremos era para los cristianos el *Dies Domini*[22]. Es, sin duda, uno de los acontecimientos humanos en el que el regocijo y la alegría brotan espontaneamente, como lo atestiguan las costumbres y ritos nupciales de todos los pueblos. Es, ante todo, una fiesta humana en la que se celebra la unión del hombre con la mujer. La fiesta del amor, dice Léon-Dufour en su último comentario[23]. Viene a ser como un canto a la unión amorosa entre el hombre y la mujer, un himno a la esperanza en los hijos.

Por todo ello, podemos ver en este pasaje joanneo las primera de las fiestas del IV Evangelio, mediante cuyo simbolismo se nos presenta, como decíamos, un aspecto del Misterio de Cristo. Esto se confirma si tenemos en cuenta el valor simbólico que las nupcias tienen

19. Cfr Jn 2, 11.
20. Cfr. B. VAWTER, en Varios, *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, Madrid 1972, t. IV, p. 433.
21. Cfr. Jn 2, 11.
22. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 652.
23. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1-4*, v. I, Salamanca 1989, *in loco*.

en el lenguaje bíblico. Por una parte, la unión entre el hombre y la mujer, fruto del amor en la pareja humana, ha servido con frecuencia a los hagiógrafos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, para hablar del amor de Yahwéh por su pueblo. Recordemos los célebres pasajes de los profetas que hablan en tonos encendidos de ese Dios enamorado y celoso, que no puede olvidar a la esposa y que, una y otra vez, le perdona su infidelidad[24].

Por otra parte, el banquete nupcial ha servido también para revelar al hombre la dicha sin nombre, que espera al justo después de la muerte. Así nuestro Señor nos dirá que el Reino de los cielos es semejante a un rey que celebró las bodas de su hijo[25]. También en el Apocalipsis se habla del banquete nupcial referido a las bodas del Cordero[26]. Ese simbolismo es tomado también cuando se habla del banquete del Reino[27]. En el mismò sentido, dice el Señor que no beberá del fruto de la vid hasta el banquete del Reino[28]. En la misma línea se puede interpretar el anuncio de un gran banquete en el monte Sión de que nos habla Isaías[29].

Por tanto, las bodas de Caná abre la serie de fiestas judías que a continuación se refieren y nos da, al mismo tiempo, la clave adecuada para leer y entender todas las demás fiestas y cuanto en ellas ocurre. En efecto, por una parte, toda fiesta rememora y actualiza una acción salvífica de Dios a favor de su pueblo[30], que fue presagio y figura de la intervención salvadora definitiva y última que con la llegada y presencia de Cristo se realiza. Por otro lado, desde ese momento toda fiesta es una primicia de la fiesta definitiva, que no tendrá fin y alcanzará en el más allá la totalidad del gozo y de la paz. Sin embargo, también ahora, aquello que se recuerda y se celebra se ha cumplido y alcanzado ya su plenitud con Cristo, aun cuando todavía no ha llegado el momento final y definitivo. De ahí que toda fiesta es el comienzo velado de la fiesta eterna que celebrarán para siempre los ven-

24. Cfr. Is 50, 1; Jr 2, 2; 11, 15; Ez 16; Os 2, 17; etc. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, voz *Alianza*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1971, p. 691.
25. Cfr. Mt 22, 1-14 y par.
26. Cfr. Ap 19, 21.
27. Cfr. Mt 8, 11.
28. Cfr. Mt 26, 29.
29. Cfr. Is 25, 6.
30. En el caso de la fiesta nupcial se recuerda el amor de Dios por su pueblo, proclamado por medio de los profetas desde la imagen comparativa del amor entre el hombre y la mujer.

cedores, los que fueron fieles al Señor hasta la muerte y han coronado sus frentes con la corona de la vida[31].

En esta fiesta nupcial donde se celebraba el gozoso amor de dos jóvenes galileos, se destaca entre sombras la figura del Esposo, ese que a diferencia de los demás guarda el vino mejor para el final. En efecto, con diversos detalles del relato[32], se evoca y se revela que Cristo es el Esposo del nuevo pueblo de Dios, que ama y se une con la nueva hija de Sión, la Iglesia. Si tenemos en cuenta que el Esposo del Antiguo Testamento es el mismo Yahwéh, resulta evidente que aplicar a Jesús dicho título de Esposo es proclamar su divinidad.

4. *La primera Pascua*

Después de esta primera fiesta, seguimos las demás que van apareciendo en el texto evangélico que nos ocupa. Prescindimos de las diversas hipótesis de recomposición del texto joanneo y lo estudiamos desde él mismo, tal como nos ha llegado[33]. Ello no obsta para que tengamos en cuenta y respetemos otras posibilidades, aceptándolas siempre que estén bien fundamentadas y, sobre todo, ayuden a la mejor comprensión del texto.

Apenas finalizado el relato de la bodas de Caná, el texto nos da una breve noticia acerca del viaje a Cafarnaún del Señor, donde permanece unos pocos días. A continuación, dice el texto, «estaba próxima la Pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén»[34]. Se trata de la primera vez que se habla de la Pascua, la fiesta principal del calendario hebreo a la que San Juan concede un relieve especial, hablando de

31. Cfr. Ap 2, 10.
32. Así, por ejemplo, la celebración de un banquete nupcial, la actuación de Jesús haciendo lo que le correspondía al novio, la pregunta y extrañeza del maestresala. Todo esto unido a que San Juan, en diversas ocasiones, llama a Jesús con el nombre de Esposo (cfr. Jn 1, 26; 3, 29), así como el estilo sugerente de nuestro hagiógrafo, nos permite la interpretación propuesta.
33. Somos conscientes de las dificultades que en alguna ocasión presenta el texto canónico de San Juan, y conocemos los infatigables esfuerzos realizados en orden a la consecución de un texto más coherente y armónico, así como la ayuda que puede prestar la historia de la formación y redacción de un documento a la hora de comprender su sentido. Sin embargo, es preciso reconocer que los resultados obtenidos hasta hoy son dispares y aceptados de manera minoritaria, a veces sostenidos por sólo su autor. Por todo ello, dada la variedad de hipótesis y la inestabilidad de las mismas, optamos por recibir el texto tal como lo tenemos, sin despreciar por ello las aportaciones de una exégesis diacrónica que, en ocasiones, son realmente útiles para entender el texto.
34. Cfr. Jn 2, 13.

su celebración en otras dos ocasiones[35]. Nos parece interesante destacar que en las dos primeras Pascuas nuestro autor especifica que se trata de la «Pascua de los judíos», mientras que en la tercera Pascua hay un momento, al partir del que se alude a ella sin más. Creo poder aventurar la hipótesis de que en las dos primeras ocasiones se trata, efectivamente, de unas celebraciones que aún se mantienen en su índole de fiestas judías, aun cuando ya en ellas se manifiesta algún aspecto del Misterio de Cristo y, en cierto modo, se realiza. En cambio, en la tercera y última Pascua como vimos, aun cuando se inicia en el marco del calendario hebreo y se habla de los preparativos de la celebración judía[36], no se dice que sea la fiesta de los judíos[37]. Se puede, entonces sobreentender que San Juan en esta última Pascua de su relato, además de la fiesta judía, ve en ella la primera Pascua cristiana, en la que Cristo es sacrificado como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Más adelante volveremos sobre esta tercera fiesta pascual.

Digamos, no obstante, que para nuestro hagiógrafo la Pascua es la fiesta principal, no sólo por sí misma y por las razones que para ello daban los judíos, sino sobre todo por la estrecha relación que tenía con Cristo y con su sacrificio redentor[38]. En definitiva, como venimos defendiendo, esta fiesta, lo mismo que las demás, contienen de forma germinal todo lo que con y en Cristo se realizaría plenamente, adquiriendo con su llegada y presencia el valor trascendente que estaba latente en esas fiestas[39].

El origen de la Pascua, aunque con el Éxodo adquiere su sentido e importancia, se remonta más allá del periodo egipcio y está relacionada con la vida pastoril primitiva, en la que se ofrecía un cordero añal para obtener de Dios la bendición sobre el ganado y reconocer, mediante esa primicia del rebaño, la soberanía y grandeza divinas. De hecho, la fiesta que los israelitas quieren celebrar en el desierto, pidiendo permiso al faraón[40], parece ser dicha fiesta pascual primitiva. Por el tiempo en que se celebraba se la relacionó con la fiesta de los

35. Cfr. Jn 6, 4; 19, 14.
36. Así vemos cómo los Sumos Sacerdotes no quisieron entrar en el Pretorio, para no contaminarse y poder celebrar la Pascua (cfr. Jn 18, 28).
37. Cfr. Jn 12, 1; 13, 1; 19, 14.
38. Cfr. F. M. BRAUNN, o. c., p. 259.
39. Cfr. P. M. DE LA CROIX, *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan*, Madrid 1966, p. 351.
40. Cfr Ex 5, 1.

Azimos, fiesta también de primicias agrícolas. En la reforma de Josías ambas fiestas vienen a fundirse y, así, el primer día de los siete dedicados a los Azimos era propiamente el día de la Pascua, en la que el pan que se comía tenía que ser también ázimo. Por lo que la levadura implica de fermentación se la consideraba como materia impura y, de hecho, en los ritos de las ofrendas de harina amasada siempre se prohibía el uso de la levadura[41]. Basado en este simbolismo, alude San Pablo a la vieja levadura que hay que evitar como algo perverso y maligno. Por el contrario, hace referencia a los panes ázimos de la sinceridad y la verdad[42]. También Jesucristo habla en un sentido peyorativo cuando enseña a sus discípulos que tengan cuidado con la levadura de los fariseos[43]. Recordemos, además, que el pan de la cena pascual era sin levadura.

5. *Liturgia de la Pascua*

En un principio el rito pascual se celebraba a la luz de la luna del mes de Nisan (del 14 al 15) y en cualquier casa[44]. Después se designa el lugar preciso que, ya en tiempos de Josías, tenía que ser el Templo[45]. No obstante, los samaritanos se apartan del culto en Jerusalén y celebran el culto en el monte Garizín[46]. Filón sitúa la celebración en el equinocio de Primavera, cuando a la luz del sol sucedía de inmediato la claridad de la luna llena durante la noche. Josefo especifica más diciendo que en ese día la luna pasa por el signo zodiaco de Aries[47]. Este dato confirma la teoría del origen primitivo de la fiesta, relacionada con los ciclos naturales. De todas formas, a partir del Éxodo la fiesta se vincula estrechamente a ese acontecimiento definitivo para Israel, su liberación del poder opresor de Egipto. Parece que incluso el nombre de la Pascua hace referencia a la noche de la libertad. En efecto, Pascua (en hebreo פסח, *Pesah*) significa «paso»[48]. Otros relacionan la etimología con «saltar», en cuanto que el ángel exterminador se «saltaba» la casa de los hebreos al pasar por las calles

41. Cfr. Gn 19, 3; Lv 7, 12.
42. Cfr. 1 Co 5, 7-8.
43. Cfr. Mt 16, 6. 11. I. GOMÁ, *El evangelio según San Mateo*, Madrid 1976, t. II, p. 79.
44. Cfr. Ex 12.
45. Cfr. Dt 16, 5-6; 2 C 35, 1.
46. Cfr. Jn 4, 20.
47. Cfr. J. VAN GOUDOEVER, o. c., p. 25.
48. La Neovulgata en Ex 12, 11 dice: «... est enim Pascha (*id est Transitus*) Domini!».

de Egipto. Finalmente hay quien habla de «azote», refiriéndose a la última plaga o azote que dios infligió a los egipcios[49].

En las celebraciones, además de los ritos, se leían unos pasajes relativos a la celebración de la Pascua en Egipto, en el desierto y en los primeros momentos de la conquista de Caná[50]. Según el *Libro de los jubileos* se leía también el relato del sacrificio de Isaac[51]. En cuanto a los ritos hay que distinguir lo relativo al sacrificio y a la cena pascual. El rito del sacrificio se realizaba en los primeros tiempos en la misma casa. Luego con Dt 16, 1-8 se centraliza la celebración y se establece que sea en el Templo, siendo el sacerdote quien realice la ceremonia como tal. Así era en tiempo de Jesucristo y lo consideramos importante a la hora de explicar la Pascua nueva, durante la cual Cristo purifica el Templo y habla de otro Templo nuevo[52]. En el rito del sacrificio[53], aparte de los animales, entre los que destaca el cordero, había una oblación de harina amasada con aceite y una libación de vino. También es un detalle significativo en relación con la última Pascua, en la que Cristo instituye la Eucaristía bajo las especies de pan y de vino. En la misma línea de sugerente paralelismo es de señalar que la sangre se derramaba en torno del altar, derramamiento que recuerda Jesús en la última Cena pascual al hablar del cáliz de su sangre. Como veremos son elementos que se destacan también en la celebración de la segunda Pascua[54], sobre todo en los discursos del Pan de vida, así como en la celebración de la tercera Pascua[55], en la que tiene lugar el sacrificio de Cristo como Cordero de Dios que, mediante el derramamiento de su sangre, redime al hombre.

El rito de la Cena comenzaba por la destrucción del pan fermentado que hubiera de días anteriores, ceremonia de la que habla extensamente la *Misná*[56]. Son residuos rituales de la primitiva Pascua, anterior al Éxodo, que permanecen luego, cuando con la salida de Egipto nuestra fiesta adquiere un significado nuevo y definitivo, con una importancia capital en la liturgia judía. El rito de la sangre en los

49. Cfr. B. COUROYER, *L'origine egyptienne du mot «Pâque»*, «Revue Biblique», 62 (1955) 481-496.
50. Ex 12, Nm 9 y Jos 5. Cfr. C. del Valle, *La Misná*, Madrid 1981, en *Peshahim*, 10, 5.
51. Cfr. J. VAN GOUDOEVER, o. c., p. 26.
52. Cfr. Jn 2, 13-22.
53. Cfr. Lv 23, 5-7; Nm 28, 16-25.
54. Cfr Jn 6, 4.
55. Cfr. Jn 12, 1.
56. Cfr. C. DEL VALLE, o. c., p. 287 ss.

dinteles de las casa desaparece posteriormente. Por otra parte, el cordero debía ser sacrificado en el Templo y en el comienzo de la Parasceve de la Pascua. Es un detalle interesante que volveremos a considerar cuando estudiemos la tercera Pascua y veamos que Jesucristo, Cordero de Dios, es entregado a la muerte precisamente cuando se iniciaba en el Templo la inmolación de los corderos de la Pascua. La sangre era derrada por el sacerdote ante el altar de los holocaustos, mientras que la grasa se quemaba sobre dicho altar. Después, el animal sacrificado era llevado a casa para comerlo asado en la Cena pascual, siempre sin romperle ningún hueso al repartirlo, descoyuntándolo simplemente[57]. También este detalle es evocado por nuestro hagiógrafo cuando narra la muerte del Señor en la Cruz[58].

Antes de comenzar la Cena los comensales se lavaban las manos. Se podían juntar dos o más familias para comer el cordero, ya que no debía sobrar nada para el día siguiente. Los extranjeros que no estuvieran circuncidados no podían participar de la Cena. Junto con el cordero comían pan ázimo con hierbas amargas, de ordinario procedentes del desierto. Se comía con atuendo de viaje y en actitud de iniciar una marcha. Como dijimos el rito se acompañaba de lecturas referentes a la liberación de Egipto. El padre bendecía primero una copa y la pasaba a los demás comensales, que comían algo de las hierbas. Entonces uno de los hijos preguntaba por el significado de todo aquello y, como respuesta, el padre de familia leía los textos que hablan de la celebración de la Pascua. Se pasaba luego la segunda copa de vino y se cantaban los Ps 113 y 114. A continuación se iniciaba la cena propiamente dicha comiendo el cordero y los panes ázimos. Se pasaba la tercera copa y se cantaban los Ps 115 y 118. Una vez terminados, se pasaba la cuarta copa de vino, dando por terminada la ceremonia. Parece ser que con los salmos y las cuatro copas se recordaban los cuatro dones principales de la Pascua: la liberación, la elección, la redención y la salvación[59]. Todo ello corresponde al carácter de memorial que tenía la Pascua, aspecto que Cristo incorpora a la celebración de la Eucaristía al decir que volvieran a realizar aquel rito en su memoria[60], como Sacramento culmen de la nueva Liturgia[61].

57. Cfr. Ex 12, 46.
58. Cfr. Jn 19, 36.
59. Cfr. C. DEL VALLE, o. c., p. 286.
60. Cfr. Lc 22, 19.
61. Cfr. Cons. *Sacrosanctum Concilium*, n. 10; Decr. *Prebyterorum ordinis*, n. 5.

El relato de la primera Pascua abre, en cierto modo, la vida pública de Jesús en el IV Evangelio. Se sitúa en el Templo, lugar preferido por el Señor, según nos refiere San Juan, para enseñar a las muchedumbres. Ya estudiamos en otro momento las diferencias cronológicas que el relato tiene en comparación con los Sinópticos[62] y como parece ser que San Juan es más fiel al orden cronológico de los hechos. Aquí nos interesa destacar como Jesús, dentro de la Pascua que debía celebrarse en el Templo, habla de la destrucción de éste y de la construcción de otro nuevo, refiriéndose a su propio cuerpo[63]. Así un primer aspecto de la Pascua judía, su obligada celebración en el Templo, es trascendido y elevado a un orden distinto en ese época definitiva que con Cristo, Templo nuevo, se iniciaba. En efecto, con Jesucristo una nueva forma de la שכנה, *Shekina* se comienza, El es la presencia gloriosa de Yahwéh en medio de su Pueblo. Así, apenas comenzado el ministerio de Jesús, una nueva Pascua se barrunta y un nuevo modo y lugar de culto se vislumbra. Antes de finalizar esta sección de Pascua del Templo, se hace una referencia a la fiesta al decir que fue bien recibido por los galileos, «poque habían visto todo cuanto hizo durante la fiesta en Jerusalén, pues también ellos había ido a la fiesta»[64].

6. *En la piscina probática. El Sábado*

La siguiente fiesta nos es presentada con motivo del episodio ocurrido en la piscina de Betesda[65]. El capítulo cinco del IV Evangelio, según algunos autores, debería colocarse en otro lugar. La razón principal es que el capítulo seis se conecta mejor con el cuatro. En efecto, al final de este capítulo se refiere el segundo milagro que realizó Jesús «cuando vino de Judea a Galilea». Por su lado, el capítulo seis se inicia diciendo que «después de esto partieron al otro lado del mar de Galilea». Es decir, el Señor está ya en Galilea. En cambio, el capítulo cinco comienza diciendo que Jesús subió a Jerusalén, en cuyo

62. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *El Templo nuevo*, «Nova et Vetera», 15 (1990) 21-53. Allí tratamos extensamente la relación de Jesucristo con el Templo. A ello nos remitimos, para nos alargarnos más ahora. Ver *supra* en p. 229.
63. Cfr. Jn 2, 21.
64. Jn 4, 45.
65. También es llamada de Betzata, Betsaida, o Probática. Son nombres que aluden o bien a su situación, o bien a que estaba situada junto a la puerta de las ovejas. Cfr. J. DEHILLY, *Dictionaire biblique*, París 1964, p. 141.

caso hay una especie de vacío en el relato[66]. Sin embargo, no nos parece una solución definitiva y el problema es menor, por no decir inexistente, si tenemos en cuenta que San Juan, lo mismo que los demás evangelistas, no se proponen narrar con todo detalle y exactitud cronólogica cuanto Jesúcristo dijo e hizo. Esta observación se refuerza si tenemos en cuenta que el texto nos dice sólo que «había una fiesta de los judíos y subió Jesús a Jerusalén»[67]. Por tanto, no se especifica de qué fiesta se trata. No obstante, si sabemos que «aquel día era sábado»[68]. Eso no obsta para que, además, ese día fuera una fiesta determinada del calendario judío. De hecho los autores admiten generalmente que es así, aunque difieran a la hora de establecer la fiesta en cuestión. Dejamos de momento las diversas sentencias al respecto y nos fijamos en el Sábado que, en definitiva, también era una fiesta cuyo significado adquiere un especial valor y sentido con la llegada del Mesías[69].

En otras religiones hubo siempre un día con un valor religioso especial, rayano en ocasiones en lo tabú. En el fondo hay siempre una intencionalidad concreta que tiende a reconocer el dominio de Dios sobre el tiempo del hombre que, como en sus demás bienes, ha de reconocer la soberanía divina y someterse a ella mediante el sacrificio de una parte, al menos, de aquello que posee. En Israel se consideró además que el sábado era parte de la alianza sellada para siempre con Dios[70]. Constituía de esa forma una señal perpétua del carácter inquebrantable de esa alianza. Se trata de una institución muy antigua, presente en todas las fuentes del Pentateuco. El término hebreo שבת, *shabbat* deriva del verbo שבת, *shabat*, que significa «descansar», «cesar un trabajo»[71]. Además del séptimo día de la semana, también se consideraba, y se considera, שבת, *shabbat* cualquier otro día de fiesta, incluso el mismo año sabático[72].

La fiesta se celebraba de sol a sol. Es decir, cuando declina el sol en la tarde del viernes se inicia la fiesta, que termina a la misma hora del día siguiente[73]. Aparte del descanso de todo trabajo

66. SCHNAKENBURG en su comentario pone el capítulo cinco detrás del seis, que viene así después del cuatro. Cfr. o. c., t. II, p. 126 ss.
67. Jn 5, 1.
68. Jn 5, 9c.
69. Cfr. J. DEHILLY, o. c., p. 1057-1059.
70. Cfr Ex 23, 12; 34, 21; Lv 19, 3. 30; Nm 28, 9-10.
71. Cfr. Gn 2, 2-3; Ex 5, 5; Js 5, 12; Is 13, 11; Jr 7, 34.
72. Cfr. Lv 16, 31; 23, 11. 24. 32; Ex 20, 12 s. 16; Lv 25, 28. 34.
73. Cfr. Lv 23, 32; Ne 13, 19.

en ese día, para reparar fuerzas, se dedicaba tiempo al culto, así como al estudio y meditación de la Ley[74]. El descanso alcanzaba incluso a los animales[75] y tenía un cierto sentido social. Pero, sobre todo, se acentúa el valor religioso y pedagógico[76].

El sentido teológico de la fiesta aparece ya en el relato del Génesis cuando se dice que al séptimo día Dios descansó. Es decir, se da por terminada la intervención divina en la Creación del mundo. Dios se detiene y establece una alianza con el hombre, que ha de cultivar la tierra y ha de obedecer los preceptos divinos[77]. Esto no significa que Dios no siga interviniendo en la conservación de todo lo creado. Además, se atribuye a Dios el juicio acerca de cuanto el hombre realiza en el mundo, juicio que según afirma Jesús en este pasaje «lo ha dado Dios al Hijo»[78]. Por tanto Dios sigue actuando, aunque su acción es distinta, e incluso se puede hablar del descanso de Dios. Esta idea es importante, como veremos luego, para ver el papel que Jesucristo tiene en la Nueva Creación.

El cumplimiento del descanso sabático era de gran importancia en la piedad judía, tanto que su incumplimiento implicaba la exclusión de la comunidad y conllevaba el castigo divino[79]. Su observancia, por el contrario, era prenda de salvación[80]. En la institución del sábado se da una cierta evolución. En los textos históricos y proféticos se presenta como un día de descanso y, al mismo tiempo, de regocijo. Después del destierro, aunque estas características se mantienen, crece su importancia y se convierte en signo distintivo de la Alianza. Por otra parte, se acentúa el rigor en el cumplimiento del descanso. En la guerra de los Macabeos el descanso sabático llega a límites heroicos, no ofreciendo resistencia alguna al enemigo que aprovecha el sábado para atacar al pueblo[81]. Matatías dispensa del descanso en semejantes circunstancias de ataque, aunque no permite que se realicen agresiones al enemigo en sábado[82]. Más adelante se sigue en la línea de una mayor exigencia y casuística en el cumplimiento del reposo sabático. Así en el *Libro de los Jubileos* se prohibe el casarse, encender el fuego o

74. Cfr. Ex 23, 12; 20, 11; 31, 17.
75. Cfr. Dt 5, 2.
76. Cfr. R. E. BROWN, o. c., p. 41.
77. Cfr. M. DE TUYA-J. SALGUERO, *Introducción a la Biblia*, Madrid 1967, t. II, p. 512.
78. Jn 5, 22.
79. Cfr. Ex 31, 14; Nm 15, 32-36; Ez 20, 13; Ne 13, 17-18.
80. Cfr Is 56, 2; 58, 13-14; Jr 17, 19-27.
81. cfr. 1 M 2, 32-28; 2 M 6, 11; 15, 1-3.
82. Cfr. 2 M 8, 25-28.

cocinar. En el *Documento de Damasco*, encontrado en Qumrán, se señalan doce prohibiciones. Los fariseos aumentan aún más los casos. En la misma línea se mueve la Mishná con sus treinta y nueve tratados sobre el sábado [83].

Toda esa realidad hace más llamativa la conducta de Jesús respecto al sábado. A pesar de lo que, a primera vista, puede parecer, el Señor no condena la institución del sábado como tal, sino las interpretaciones que se habían hecho, quitando con ellas el carácter genuino de la celebración del sábado [84]. En los Sinópticos Jesús, ante todo, hace prevalecer el amor al prójimo sobre el descanso sabático. También se dice que el sábado es para el hombre y no al contrario [85]. Por otra parte, se deja bien claro que el Hijo del Hombre es el dueño del sábado [86]. En San Juan vemos que, de una forma u otra, se ratifica la doctrina de los otros evangelistas. Sin embargo, añade un matiz importante cuando dice: «Mi Padre trabaja siempre y yo también» [87]. Hay en estas palabras una homologación de Cristo con el Padre, y así lo entendieron los judíos incrédulos que le escucharon, pues «con más ahinco buscaban matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que también llamaba a Dios Padre suyo, haciéndose igual a Dios» [88].

El trabajo contínuo del Padre se refiere a la acción divina en el mantenimiento de la creación, que si Dios no la asistiera se destruiría al instante. De todas formas, también se habla del descanso futuro de Dios, del que participarán los que se salven, descansando de sus trabajos, «lo mismo que Dios de sus obras» [89]. En estas palabras, además, podemos ver una referencia a la acción de Jesucristo en la Nueva Creación. Como el Padre, Cristo actúa todavía. Pero cuando consume su obra salvífica en el Calvario, también El descansará para siempre [90]. De ese modo el sábado, con la llegada del Mesías, adquiere un nuevo y más alto significado, al cumplirse en Cristo cuanto dicha fiesta semanal significaba.

83. Cfr. C. DEL VALLE, o. c., p. 219
84. Cfr. Mc 3, 4; Lc 13, 15-16.
85. Cfr. Mc 2, 27.
86. Cfr. Mc 2, 28.
87. Jn 5, 17.
88. Jn 5, 18.
89. Hb 4, 10.
90. Cfr. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'èvangile johannique*, París 1951, p. 61.

7. *La fiesta de los judíos. Pentecostés*

Como veíamos, esa fiesta de que se nos habla aparece innominada y los autores no coinciden a la hora de fijar cual es. Las dificultades para identificar la fiesta son, sin duda, reales[91].

En la antigüedad, San Ireneo apuntaba hacia la Pascua[92]. Sin embargo, parece raro que hablando expresamente de tres Pascuas, no diga lo mismo en esta ocasión si realmente fuera la Pascua[93]. El dato acerca de que Jesús subió entonces a Jerusalén, hace pensar que se trata de una fiesta de peregrinación. Si por la razón apuntada quitamos la Pascua, nos quedarían la fiesta de las Semanas y la de los Tabernáculos. Esta, sin embargo, es nombrada también de forma explícita un poco más adelante[94] y, por tanto, no vemos por qué aquí no se le da su nombre. De ahí que sólo nos queda la Fiesta de las Semanas, que era también una fiesta de peregrinación y de la que no se habla en ningún otro pasaje. Que San Juan omitiera la mención de esa fiesta sería bastante extraño, dada la importancia que nuestro autor da a las grandes fiestas, y la fiesta de las Semanas o Pentecostés era de las fiestas mayores. Todas estas razones, aunque no apodícticas, sí nos parecen suficientes para señalar en línea de hipótesis que ese sábado era, en efecto, la fiesta de las Semanas[95]. Otro dato a favor de esta identificación lo tenemos en el hecho de que en el relato joanneo se habla de Moisés y de su ley sobre el sábado, y como veremos la Fiesta de las Semanas celebraba también la entrega de la Ley en el Sinaí. Por tanto, en este pasaje se presenta a Jesús que sustituye a Moisés e interpreta el modo de cumplir aquella ley mosaica e infrigiendo, en cierto sentido, su cumplimiento[96]. De esa forma Cristo está por encima de la Ley.

Esta fiesta es llamada חג שבות, *Hag Shabuot*, Fiesta de las Semanas[97], porque se celebraba a las siete semanas de la Fiesta de los Azimos. En griego se llamó la Fiesta de Πεντεκοστή, *Pentecosté*[98], alu-

91. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, Brujas 1961, p. 250.
92. Cfr. *Adversus Haereses*, II, 33, 1.
93. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., p. 263.
94. Cfr. Jn 7, 2.
95. En este sentido se pronuncian F. M. BRAUN (o. c., p. 263), A. WIKENHAUSER, *El evangelio de San Juan*, Barcelona 1967, p. 183, 212, 231. B. E. SCHEIN, *Sur les routes de Palestine avec l'évangile de Jean*, París 1981, p. 206, y la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1984, p. 1512.
96. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., p. 264.
97. Cfr. Ex 34, 22 y Dt 16, 9-10.
98. Cfr. Tb 2, 1 y 2 M 12, 31-32.

diendo a los cincuenta días que la separaban de la fiesta anteriormente dicha. Originariamente tenía un carácter agrícola y se celebraba en la recolección final de cereales. Era, por tanto, una fiesta de alegría y de agradecimiento al Señor por la cosecha recibida. Dentro de ese carácter agrícola es de señalar que, en lugar de los panes ázimos ofrecidos en la primera siega durante la Pascua, en Pentecostés se ofrecían dos grandes panes, amasados con levadura, junto a otros sacrificios[99].

En el libro del Deuteronomio[100] se nos dice que el día en que ha de celebrarse ha de ser calculado, contando siete semanas desde que se hizo la primera siega, conmemorada con la Fiesta de los Azimos, como vimos. La cifra de siete semanas viene a significar el culmen de la perfección o de la abundancia[101]. Por otra parte, lo mismo que el lenguaje semita-bíblico el seis (siete menos uno), es signo de lo incompleto, así podemos decir que el ocho (siete más uno) es el más allá de la perfección del siete. De la misma forma, y por analogía, el número cincuenta, que da el nombre de Pentecostés a nuestra fiesta, es el plus del número cuarenta y nueve, la perfección de la perfección, el siete veces siete.

Aunque la indicación del Deuteronomio sobre la fecha de la celebración, antes citada, es bastante clara, el cálculo de esas siete semanas no era fácil de hacer. Los estudiosos de la Ley no se ponían de acuerdo a la hora de fijar el día desde el que había de iniciarse la cuenta. Para algunos el sábado, al partir del que habían de contarse la siete semanas, era el primer día de la Fiesta de los Azimos y, por tanto, al día siguiente del quince del mes de Nisán. Otros opinaban que dicho sábado era el que venía después del día de los Azimos, mientras que otra sentencia consideraba que ese sábado era el día séptimo a los Azimos, es decir el dia ventiuno de Nisán. Van Goudoever refiere otros distintos modos, que omitimos por considerarlos de escaso interés para el tema que nos ocupa[102]. Sí interesa saber que en tiempos de Cristo prevalecían dos sistemas para fijar el dia de la Fiesta de las Semanas, correspondientes a otros tantos calendarios, uno sacerdotal

99. Cfr Lv 23, 15-21; Nm 28, 26-27. Llama la atención que sea esta la única ofrenda de pan ludiado. Dato que, en cierto modo, resalta la peculiaridad e importancia de esta fiesta.
100. Cfr. Dt 16, 9.
101. Recordemos que el Señor dice a Pedro que hay que perdonar siete veces siete (Mt 18, 22), indicando con ello un número perfecto y completo, tan abundante que es símbolo de plenitud, o lo que es lo mismo expresión de una actitud permanente de perdón y comprensión hacia los pecados y ofensas de los demás.
102. Cfr. o. c., p. 34 ss. A. JAUBERT, *La date de la Cène*, París 1957, p. 20 ss.

y otro popular. Aquel subrayaba la importancia del primer día siguiente al sábado posterior al día de los Azimos, mientras que el calendario popular indicaba que la siega se iniciaba al otro día de la luna llena que venía después de los Azimos[103].

A partir del exilio esta fiesta pierde su carácter agrícola y se relaciona estrechamente con la entrega de la Ley a Moisés por parte de Yahwéh en el Sinaí. Esta característica es fundamental y se apoyaba en el libro del Éxodo, donde se habla de cómo fue dentro del tercer mes de salir de Egipto, por tanto del día de la Pascua y los Azimos, cuando el Señor entregó las tablas de la Toráh al liberador del pueblo y se estableció la Alianza del Sinaí[104]. Por todo ello, esta fiesta es el día en que se recuerdan, y se renuevan, todas las alianzas que Dios celebró con los hombres, desde la de Noé hasta la de Moisés. Así lo dice el *Libro de los jubileos*[105]. También la literatura de Qumrán subraya la importancia de la Fiesta de Pentecostés, considerando que hacía vivo el recuerdo de la Alianza del Sinaí. Sin embargo, el judaísmo ortodoxo le daba menos importancia, e incluso era omitida en el calendario de Ezequiel[106]. Sin embargo, tanto el libro de Tobías como el segundo de los Macabeos hablan de dicha fiesta[107]. No obstante, es a partir del s. II cuando la Fiesta de las Semanas es la fiesta de la Alianza del Sinaí, también para el judaísmo ortodoxo, representado por los rabinos de Israel.

La Fiesta de las Semanas o Pentecostés adquirió enseguida una importancia capital en la vida de la Iglesia primitiva. En ese día acontece la venida del Espíritu Santo sobre el Colegio Apostólico[108]. Se iniciaba entonces la etapa fundacional de la Iglesia, mediante la proclamación del Evangelio a todas las gentes, según el mandato de Cristo[109].

En el momento en que se sitúa el relato de la piscina probática, la era mesiánica se iniciaba con la presencia y la predicación de Jesucristo, de forma velada entonces. Sin embargo, ya en ese momento se

103. J. VAN GOUDOEVER, o. c., p. 47.
104. Cfr. Ex 19. En realidad este pasaje no dice con claridad que fueran cincuenta días. Sin embargo, los que defendieron esa datación consideraban que el día señalado en Ex 19, 1 era, precisamente, el día quincuagésimo. Cfr. M. TUYA-J. SALGUERO, *Introducción a la Biblia*, Madrid 1967, t. II, p. 522.
105. Cfr. R. DE VAUX, o. c., p. 621.
106. Cfr. Ez 48, 18-25.
107. Cfr. Tb 2, 1; 2 M 12, 31-32.
108. Cfr. Hch 2.
109. Cfr. Mt 28, 18-20; Mc 16, 15-18.

presiente en el relato joánico el sentido nuevo que la fiesta tendrá posteriormente, sobre todo en relación con la llegada arrebatadora del Espíritu. En efecto, por una parte se refiere el movimiento milagroso de las aguas de aquella piscina, elemento natural que en lenguaje bíblico se relaciona a menudo con el Espíritu Santo y su acción santificadora[110]. Por otra parte, en nuestro relato se habla de que los muertos escucharán la voz del Hijo[111], se afirma que «todos los que están en los sepulcros escucharán su voz»[112]. Esta referencia a los muertos que resucitarán, tiene un cierto paralelismo con la visión de Ezequiel sobre el campo de huesos que, al soplo del Espíritu, recobran la vida[113]. Son datos mínimos, si se quiere, pero altamente significativos y sugerentes en orden a la posibilidad de que todo el relato de esta fiesta, como ocurre con las demás, apunte a una celebración nueva en la que cuanto se prefiguraba en la fiesta judía se realice y se cumpla con la llegada de Jesucristo.

De todas formas, donde hay que poner el cumplimiento es, sobre todo, en el recuerdo de la Alianza que en esta fiesta era tan importante. Con Cristo esa Alianza se renueva y se eleva a un nuevo plano, alcanzando otras perspectivas más ricas y transcendentes. En efecto, el relato joánico habla de Moisés como el antiguo legislador de la Vieja Alianza, que da testimonio a favor de Jesucristo[114]. De este modo, la Fiesta de las Semanas tiene para nuestro autor sagrado un sentido nuevo, es la fiesta de la Nueva Alianza en la que el nuevo Moisés comienza a conducir a su Pueblo hacia la Salvación definitiva.

8. *La segunda Pascua*

Como vimos, la segunda vez que nuestro hagiógrafo nos habla de la fiesta pascual, aclara expresamente que se trata de la Pascua de los judíos[115]. Esto nos permite hablar de unos pasos progresivos hacia una mejor comprensión de la última pascua, la tercera, en la que

110. Cfr. Gn 1, 2; Ez 34, 25-27; Jn 1, 33; 3, 5; 19, 30. 34.
111. Cfr. Jn 5, 25.
112. Jn 5, 28. Nos parece mejor traducir escuchar, en lugar de oir, ya que el verbo griego ἀκούω, *akoúo* construido con genitivo, como en nuestro caso, tiene el matiz de escuchar y no sólo el de oir. Cfr. M. ZERWICK, *Graecitas bíblica*, Roma 1960, p. 23-24.
113. Cfr. Ez 37, 1-10.
114. Cfr. Jn 5, 45-46.
115. Cfr. supra p. 274.

Cristo se inmola e inaugura una nueva Pascua, la Pascua que conmemora la salvación de la humanidad que nos viene gracias al sacrificio de Cristo, el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo.

Pero antes de esa Pascua definitiva, el evangelista nos habla de esa segunda Pascua de los judíos, en la que ocurren hechos importantes y en la que Jesús pronuncia los discursos del Pan de vida en la sinagoga de Cafarnaún. En ellos expone el Señor aspectos fundamentales relacionados con su sacrificio, que nos permiten conocer lo que significa y supone la Eucaristía, instituida precisamente en el marco de la Cena pascual. Es curioso que San Juan no hable de dicha institución en el largo relato que nos hace de esa última cena. Una explicación plausible la tenemos en el hecho de que ya nos refirió, con mucha amplitud, cuanto Jesús dijo sobre la Eucaristía en los discursos de Cafarnaún. Pero volveremos a esta cuestión[116].

Por ahora dejamos determinados aspectos doctrinales sobre la Eucaristía y nos fijamos sólo en la relación que tienen los hechos y los dichos de Jesús, en este pasaje joanneo, con la fiesta de la Pascua. Ya vimos como este capítulo sexto, según algunos autores, debería ser colocado después del cuarto, por razones de tipo redaccional. Es un problema que ya abordamos anteriormente, concluyendo que consideramos aceptable el orden propuesto desde muy antiguo por los principales manuscritos, aunque no desechamos la posibilidad de aceptar algunos de los retoques que la crítica textual propone, siempre que estén bien fundamentados y, sobre todo, que ayuden a una mejor comprensión del texto.

Aparte del problema de su colocación en el conjunto del orden evangélico tradicional, el capítulo en sí mismo ha sido frecuentemente analizado y atacado por la exégesis crítica, proveniente del campo racionalista de finales del siglo XIX, cuya influencia va decayendo, aunque todavía se deja notar en ciertos autores. Las dificultades exegéticas provienen, a nuestro entender, de la importancia que este pasaje tiene en orden a la doctrina sobre la Eucaristía. Se han propuesto diferentes hipótesis de interpretación, así como maneras diversas de entender las palabras del Señor. Ello ha llevado a opinar que estamos ante un relato carente de unidad y resultado de diversas interpolaciones, que manipularon el texto original[117].

116. Ver en p. 383, en la parte dedicada a los Sacramentos, el estudio sobre Jn 6.
117. Cfr. D. MOLLAT, *Le chap. VI de Saint Jean*, «Lumiere et Vie», 31 (1957) 107-119.

Sin embargo, es díficil negar la unidad literaria del texto. Desde el principio hasta el fin del relato se trata de la revelación de Cristo sobre el Pan de vida, repitiéndose no sólo los mismos conceptos, sino también las mismas palabras. Podemos ver en este capítulo dos grandes secciones, precedidas por una breve introducción (vv. 1-4) y cerradas por un epílogo (vv. 60-71). La primera sección es narrativa (son los vv. 1-21 dedicados a los dos milagros), y la otra eminentemente parenética (vv. 22-59 con las discusiones de los judíos y los sermones de la sinagoga). En todas esas perícopas, de una forma o de otra, siempre hay algún dato que se relaciona con el tema principal, Jesucristo Pan de vida. La parte narrativa refiere un hecho realmente acaecido, pero que, como en otras ocasiones, viene presentado como símbolo de cuanto a continuación enseña el Señor[118]. La parte parenética presenta de formas diversas la doctrina referente al Pan bajado del Cielo. A pesar de esta unidad temática, se insiste en que, por lo menos, los vv. 51c-58 son un elemento extraño al relato anterior, añadido luego por alguna de las comunidades joanneas[119]. En realidad lo que se pretende es defender que el tema de la Eucaristía está introducido con posterioridad, mientras que el discurso del Señor, contenido propiamente en los vv. 35-50, trata de la fe como imprescindible para aceptar a Jesucristo.

Es verdad que en ese primer sermón el Señor insiste en esa fe, pero ligada con el tema de la Eucaristía[120], del cual habla primero de forma velada, para aclarar luego lo dicho en la segunda parte del discurso (vv. 51-58). En efecto, primero dice que se procuren el alimento que no pasa sino el que dura hasta la vida eterna y que el Hijo del hombre les da (v. 27). Luego aclara que su carne es verdadera comida y su sangre verdadera bebida (v. 55) y que si no comieren la carne del Hijo del hombre no tendrán vida (v. 53). También afirma primero que la obra de Dios es que crean en el que El envió (v. 29), y luego dice que como el Padre, que vive, le envió, así también vive Jesús (v. 59). Por último, en la primera parte se habla del verdadero maná que baja del cielo (vv. 31-33), y en la segunda se trata del pan bajado del

118. Cfr. W. J. BITTNER, *Jesu Zeinchen in Johannesevangelium*, Tubinga 1987.

119. En contra de esta teoría, sostenida entre otros por Bultmann, hay datos más que suficientes para sostener la unidad literaria de todo el capítulo. Cfr. M. GIRARD, *L'unité de composition de Jean 6, au regard de l'analyse structurelle*, «Eglise et Theologie», 13 (1982) 79-110. E. RUKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium*, Gotinga 1987, p. 220-274.

120. Cfr. R. FEUILLET, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, en *Etudes Johanniques*, París 1962, p. 47-129.

cielo, distinto al maná que comieron sus padres (v. 58). Por tanto, el capítulo se presenta con una ligazón tan estrecha en todos sus elementos, que no permite admitir esas supuestas manipulaciones.

Hemos visto que dos grandes y significativos milagros abren el relato de San Juan, la multiplicación de los panes y los peces, y el prodigioso andar de Jesús sobre las aguas del lago de Genesaret. Sobre el milagro inicial se apoyarán luego las palabras del Señor para hablar del Pan de vida. El segundo portento[121], donde las leyes de la Naturaleza se suspenden, sobre todo la ley de la gravedad, se nos muestra que Jesús está por encima de esas leyes, condición imprescindible para que sea posible el prodigio supremo de convertir el pan en el Cuerpo de Cristo, presentado entonces como alimento y vida del hombre. La referencia a la proximidad de la Pascua precede al relato del milagro de los panes y los peces. Con ello se nos sitúa, una vez más, en el marco de una fiesta judía. Como vimos, en esos días precedentes a la fiesta se preparaban los ritos dela Cena, eliminando el pan fermentado que hubiera sobrado de días anteriores. La Mishna dedica amplio espacio a ese menester, que constituía un verdadero y meticuloso rito[122]. Por tanto, esa referencia a esos días próximos a la Pascua pone el acento en el pan de la nueva Pascua, del que Cristo hablará al referirse a la Eucaristía. De esta forma, el evangelista, fiel a su testimonio, nos transmite cómo ya entonces se vislumbraba ese nuevo Pan, prefigurado por esos panes que aparecen en el relato evangélico.

Se destaca la importancia de los panes al decir que son más del doble que los peces[123]. Cuando habla de la bendición, previa al prodigio, hace notar que dicha bendición se pronunció sobre los panes[124]. San Juan habla, además, de cómo al final se recogieron doce cestos con los trozos de pan sobrantes[125]. Los Sinópticos no especifi-

121. Cfr. J. P. HEIL, *Jesus walking on the Sea*, Roma 1981.
122. Cfr. *La Misná*, edición preparada por C. Del Valle, Madrid 1981, p. 287.
123. El número de los panes y los peces, cinco y dos, es un detalle en que coinciden todos los evangelistas (cfr. Mt 14, 17 y par.), y que avala la historicidad del relato, también en el IV Evangelio, aunque en éste se especifica que los panes eran de cebada y el hecho tenga un indudable valor simbólico y sirva de soporte narrativo a los discursos sobre el Pan de vida.
124. El verbo empleado en Jn 6, 11 (εὐχαριστήσας, *eucharistesas*), es muy significativo por ser el mismo que se usa en el relato de la institución de la Eucaristía (cfr. Mt 26, 27 y par.). Los Sinópticos, en cambio, cuando relatan el milagro de los panes y los peces usan el verbo εὐλόγησεν, *eulógesen*, sinónimo de bendecir (cfr. Mt 14, 19 y par.).
125. El detalle de recoger el pan que sobró puede ser interpretado como una referencia al respeto y veneración de la Iglesia, ya desde el principio como atestigua el *Pastor de Hermas* (9, 10), hacia las especies eucarísticas, recogiendo los trozos del pan consagrado, e incluso las partículas del mismo. En definitiva, donde están los accidentes de pan, por nimios que sean, allí

can tanto y hablan sólo de las sobras. En el comienzo de la segunda parte, la perícopa introductoria a los sermones sobre el Pan de via, vuelve a recordar el milagro refiriéndose sólo a los panes y la bendición que sobre ellos se hizo [126].

El tema del pan reaparece ya al inicio del primer sermón (v. 26), cuando Jesús les recrimina el hecho de buscarle no por el prodigio realizado, sino porque comieron del pan hasta saciarse. De este dato parte el Señor para hablar de ese otro pan que perdura hasta la vida eterna, y que les dará el Hijo del Hombre. Ellos cambian de tema y le preguntan sobre el modo de hacer las obras de Dios. Jesús contesta que la obra de Dios consiste en que crean en su enviado. La muchedumbre comprende que les está exigiendo que crean en El. Pero se resisten y le preguntan por los signos que ha hecho para pedir esa fe [127]. El Señor vuelve al tema del pan y les explica que sólo Dios, y no Moisés, les dará el verdadero pan del cielo, el que da la vida al mundo. La gente le pide entonces de ese pan. Ante el asombro de sus oyentes, Jesús afirma: «Yo soy el pan de vida» [128].

A pesar de la sorpresa que producen sus palabras, Jesús no se desdice, sino que, al contrario, insiste y repite la misma doctrina, recordando como los padres del pueblo comieron en el desierto el maná, que les alimentó pero no les libró de la muerte. En cambio, el que coma del pan que El les dará, no morirá jamás. En ese momento del discurso el Señor da un paso más y les declara que el pan que el les dará es su propia carne.

Esto provoca una reacción casi violenta. Pero Jesús no se arredra y explica con claridad que es necesario comer su carne y beber su sangre para alcanzar la vida eterna y resucitar en el último día [129]. Sus palabras repiten con claridad esa extraña doctrina con sabor a antropofagia, si se toman al pie de la letra y en un sentido meramente físico. Jesús da la clave para poder aceptar, si no entender, lo que les quiere decir. Pero ellos no atienden a razones. Al final, el Señor vuel-

se contiene sustancialmente el Cuerpo, la Sangre, el Alma y la Divinidad de Jesucristo, según proclama Trento (cfr. Sess. XIII, c. 3, Dz. 876).

126. Cfr. Jn 6, 23. De nuevo se repite el término εὐχαριστέω, *eucharistéo*.

127. Recordemos que San Juan no habla de milagros propiamente, sino de signos. Para nuestro evangelista todo prodigio realizado por Cristo es un signo de su poder, de su divinidad, que suscita la fe. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Autour du «Sêmeion» johannique*, en Varios, *Die Kirche des Anfangs*, Gotinga 1978, p. 363-378.

128. Jn 6, 35.

129. Cfr. Jn 6, 53-54.

ve al símbolo del pan, cerrando su discurso con un tema que también estaba en la overtura al primer sermón, el tema del maná que comieron los israelitas en el desierto y murieron, en contraposición con ese otro pan que dará la vida eterna a quienes lo coman. Termina el relato con un epílogo sobre la deserción de la muchedumbre, e incluso de los discípulos, mientras que los apóstoles permanecen fieles al Maestro, el único que, según dice Pedro, tiene para ellos palabras de vida eterna. No obstante, uno de los doce, Judas, lo traicionará entregándole a sus enemigos. Es una referencia lacónica, y sugestiva, que adelanta de alguna forma la última Pascua [130].

Podemos concluir afirmando que en esta segunda Pascua, nuestro hagiógrafo se ha fijado, sobre todo, en el pan, lo mismo que en la primera se fijó en el Templo. Como entonces, lo que la fiesta prefiguraba, se realiza en El de forma mística y grandiosa. El pan fermentado, impuro en cierto modo [131], era sustituido por los panes ázimos. Con Cristo también esos panes, aunque puros, desaparecen para dar paso al Pan de vida, el que baja del cielo y les dará la vida eterna: Su misma carne inmolada para la salvación del mundo que, de forma sacramental pero real, será ese Pan vivo y único que es Cristo Sacramentado. Por todo ello esta segunda Pascua, que San Juan tan sólo evoca diciendo que está próxima, podemos llamarla la Pascua del Pan de vida.

9. *Fiesta de los Tabernáculos*

La Fiesta de los Tabernáculos (חג הסכות, *hag sukot*), llamada en griego σκηνοπηγία, *skenopegía* [132], tuvo gran importancia en la liturgia de Israel, especialmente en tiempos de Cristo [133]. Flavio Josefo afirma que es la más santa y la más grande de las solemnidades de los hebreos [134]. La participación del pueblo en la celebración era notoria,

130. Cfr. G. FERRARO, *Giovanni 6, 60-71*, «Rivista biblica», 26 (1978) 33-69.

131. De ordinario, en los sacrificios no se usaba el pan preparado con levadura, pues la fermentación que esta produce en la masa era considerada como una especie de putrefacción.

132. Los término hebreos que designan la palabra tiendas o tabernáculos son צכות, *sukkót* y אהלים, *'ohalim*, usados de forma indistinta. Los LXX, sin embargo, traducen siempre por σκηνή, *skené*, y de aquí el nombre griego de esta fiesta. Cfr. W. MICHELIS, en G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1979, t. XII, p. 456.

133. Sobre el significado de esta fiesta puede consultarse G. W. MAC RAE, «Catholic Biblical Quaterly», 22 (1960) 251-270. F. M. BRAUN, «Revue Thomiste», 49 (1949) 25 ss.

134. Cfr. *Antiq. iudaic.*, VIII, 4, 1; 100.

tanto por la ambientación de la ciudad como por la asistencia de las gentes a los ritos. Durante el tiempo que duraba la fiesta la gente vivía en tiendas, o en chozas que se levantaban en las terrazas de las casas o en las afueras de la ciudad, donde permanecían sobre todo para comer y dormir. En las procesiones la gente iba con el לולב, *lulab* y el אתרוג, *etrog*[135] en las manos y agitándolos durante la ceremonia. También eran muy famosas las danzas, en especial las realizadas con antorchas durante la noche[136].

Por otra parte, durante esos días finalizaba la lectura cíclica de la lectura de la תורה, *Torah* que solía hacerse a lo largo del año en la Sinagoga. Por eso el sábado siguiente recibía el nombre de בראשית, *Bereshit*, por inaugurarse entonces la lectura del Génesis que, como es sabido, comienza diciendo «en el principio» (בראשית, *Bereshit*). Más tarde, y dentro de la misma línea sinagogal, se celebraba en ese día la fiesta llamada שמחת תורה, *Simhat ha-Torah* (Alegría de la Ley), con grandes manifestaciones de alborozo popular[137]. Era, por tanto, una fiesta de primera magnitud[138]. El profeta Ageo habla con nostalgia de su esplendor primigenio y promete, en nombre del Señor, que el Templo se llenará otra vez con la gloria de Yahwéh[139]. También Zacarías se refiere a la Fiesta de los Tabernáculos y vaticina que los supervivientes de todas las naciones vendrán «a postrarse ante el Rey Yahwéh Sebaot y a celebrar la Fiesta de los Tabernáculos»[140]. Parece ser que la congregación del pueblo de la que habla el Apocalipsis se realiza en el marco de esta fiesta en la que los participantes portan ramos en sus manos[141].

La Fiesta de los Tabernáculos aparece con frecuencia en los Libros Sagrados[142]. Esta fiesta, como ocurre de ordinario con las otras,

135. El לולב, *lulab* era un ramo que estaba formado por una rama de palma, otra de sauce o mimbre y otra de mirto, árboles de ordinario situados cerca de las aguas, que recordaban la plegaria por las lluvias que en las ceremonias se recitaban. El אתרוג, *etrog* lo formaba una naranja, limón o cidra. Cfr. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1967, p. 232.

136. A estas danzas de la Fiesta de los Tabernáculos parece referirse el relato de Jc 21, 19-23, cuando los benjaminitas raptan a las muchachas procedentes de otras tribus, que danzaban en medio de las viñas, recien vendimiadas.

137. Cfr. C. DEL VALLE, o. c., p. 345.

138. Debido a esa importancia y esplendor, en ocasiones se la designa con el simple nombre de la Fiesta (Cfr. Lv 23, 39; Nm 29, 12; 1 R 8, 2. 65; Ez 45, 25).

139. Cfr. Ag 2, 1. 7.

140. Za 14, 16.

141. Cfr. Ap 7, 10-12. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asis 1970, p. 325.

142. Cfr. Ex 23, 16; 34, 22; Lv 23, 33-43; Nm 29, 12-38; Dt 16, 13-15; Esd 3, 4; Ne 8, 14-18; Ez 45, 25; Za 14, 16-19.

es de origen agrícola. Celebraba la terminación de la vendimia. Por eso recibió también el nombre de la Fiesta de la Recolección, aunque desde la monarquía prevaleció el nombre de la Fiesta de los Tabernáculos o de las Tiendas[143], sobreponiéndose el motivo histórico que conmemoraba. No obstante, el elemento agrícola siempre estuvo presente. Así, año tras año, se repetía la acción de gracias por la cosecha de uvas[144], en medio de gran alborozo popular por la terminación de la vendimia y el inicio de la primera recogida de la llamada aceituna de verdeo. Por otra parte, se imploraba al Señor que enviase, a su debido tiempo, las lluvias tempranas, esos chubascos de Otoño que tanto aprecian los labradores y los ganaderos, aguas que tan necesarias son en orden a preparar la tierra para la primera siembra y alimentar al ganado en vísperas del invierno. Como veremos, los diversos ritos aludían a esos anhelos por la lluvia.

Sin embargo, como dijimos, los motivos históricos pasaron a primer plano. En efecto, en esta fiesta se volvía recordar la Alianza[145] y, sobre todo, se agradecía al Señor su constante y prodigiosa protección a través del desierto, en aquella larga marcha y estancia por regiones tan inhóspitas y desérticas, donde la protección divina se hacía sentir de día y de noche, mediante la nube que les daba sombra durante el calor y, tornándose de fuego, les proporcionaba luz y calos en la fría noche del desierto[146]. El pueblo vivía entonces como hoy los beduinos del desierto, o como pastores de continuo transhumantes[147]. El morar en tiendas es lo que dio nombre a la fiesta, pues el vivir así era una forma de recordar aquellos días en que huían de los egipcios, a traves de mil penalidades por medio del desierto. Esa costumbre tenía también un cierto carácter penitencial por las molestias que suponía vivir de esa forma[148].

Los ritos del fuego, como la danza de las antorchas o la iluminación del atrio de las mujeres, también era un motivo relacionado con el desierto, en cuanto que Dios guiaba e iluminaba a su pueblo durante la noche con una especie de columna de fuego, como hemos visto.

143. Es posible que la costumbre de habitar en esos días en tiendas o chozas provenga originariamente de la estancia durante la recolección en las viñas, para vigilarlas viviendo en medio de la misma finca, bajo una especie de palenque o choza.
144. Cfr. Ex 23, 16.
145. En Ne 8 se nos narra como en la Fiesta de los Tabernáculos se renovó la Alianza.
146. Cfr. Ex 40, 38.
147. Cfr. Lv 23, 43.
148. Cfr. C. DEL VALLE, o. c., p. 345.

Por otra parte, el rito del agua evocaba el milagro realizado por Moisés al arrancar aguas de la roca de Meribá, con el golpe vacilante de su cayado[149]. Con ese rito se recordaba también la promesa hecha por los profetas acerca de la fuente de aguas vivas y torrenciales que brotarán un día del altar del Templo, descendiendo por el desierto de Judá hasta llegar al Mar Muerto y convertirlo en un lago de aguas dulces, cuyos valles y riberas serán un vergel parecido al jardín del Edén[150].

Con Salomón se añade a la fiesta el recuerdo de la dedicación del primer Templo por él construido[151], pues fue en este día de fiesta cuando el rey sabio hizo trasladar el Arca de la alianza desde la ciudad de David hasta el Templo, hasta el «Debir de la Casa, en el Santo de los Santos, bajo las alas de los querubines»[152]. Dios se manifestó entonces cubriendo el recinto sagrado con la nube de su Gloria. Por eso los ritos se desarrollaban fundamentalmente en el Templo y, sobre todo, alrededor del altar, evocando así aquel momento. Como vemos, la Fiesta de los Tabernáculos tenía un contenido simbólico muy rico y era, por tanto, un marco ideal para realizar la manifestación de diversos aspectos del Misterio de Cristo. De ahí que el IV Evangelio le dedique un amplio espacio en sus relatos[153]. Por el estudio que acabamos de hacer sobre el origen y el significado de esta fiesta, vemos que los elementos que se destacan son el agua y la luz, todo en un ambiente de franca y popular alegría. Entre los hebreos se afirmaba que «quien no ha visto la alegría de esta fiesta, no ha visto en toda su vida una alegría auténtica»[154].

10. *Fecha y ritos de la Fiesta de los Tabernáculos*

Se celebraba en el mes séptimo, el de תשרי, *Tisri*, a los cinco días del יום כפר, *Yom kippur*, es decir el día quince de dicho mes. Duraba siete días, y el octavo terminó por constituirse en una fiesta propia, la de שמחת תורה, *Simhat ha-Toráh*, de la que ya hablamos anterior-

149. Cfr. Ex 17, 1-7.
150. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *El Templo nuevo*, «Nova et Vetera», 15 (1990) 21-53. Ver *supra* en p. 219.
151. Cfr. J. VAN GOUDOEVER, *Fêtes et calendriers bibliques*, París 1967, p. 49 ss.
152. 1 R 8, 6.
153. En efecto, la sección enmarcada en la Fiesta de los Tabernáculos es la más amplia, si exceptuamos la última Pascua, extendiéndose desde Jn 7, 1 hasta Jn 10, 21.
154. Cfr. M. TUYA-J. SALGUERO, *Introducción a la Biblia*, Madrid 1967, t. II, p. 525.

mente[155]. El día de la fiesta solía coincidir con el equinocio de Otoño y, como en la Pascua, la luz del sol era sustituída por la de la luna, resultando así un día iluminado durante las venticuatro horas. Esto, sin embargo, no implica una especie de culto astral[156].

En cuanto a los ritos eran muy variados y expresivos, con un carácter eminentemente popular. El libro de los Números describe los diversos sacrificios que se ofrecían en esta fiesta[157], mientras que en el Levítico se habla del לולב, *lulab* y אתרוג, *etrog*, aunque sin mencionarlos expresamente[158]. Cada día, antes del sacrificio matutino, se formaba una procesión desde la piscina de Siloé, de donde se sacaba agua para llevarla hasta el Templo en ánforas de oro. Cerca de la Puerta del agua, situada en el lado sur de la muralla, resonaban las trompetas por tres veces. Se cantaba el pasaje de Isaías que habla de sacar con gozo aguas de la fuente de la salvación[159]. Ese agua se derramaba luego, junto con el vino, en el ángulo SO del altar de los holocaustos. Mediante ese rito se imploraba a Yahwéh lluvia abundante para el tiempo de la siembra, ya cercano. Durante el sacrificio matutino, el pueblo agitaba el לולב, *lulab* y el אתרוג, *etrog*, cada vez que los sacerdotes entonaban el salmo הלל, *Halell*[160], mientras que giraban en torno del altar. El séptimo y último día se daban siete vueltas alrededor del altar en lugar de una, siempre cantando y agitando los ramos. Este día era llamado el día del Hosanna.

La tarde del primer día de la fiesta se encendían grandes candeleros en el atrio de la mujeres, que llegaban a iluminar toda la ciudad de Jerusalén desde el anochecer. También se ejecutaban entonces las danzas de las antorchas, antes mencionadas, presentando un bello espectáculo lleno de luces. En cuanto al rito del agua, recordemos como en más de una ocasión este elemento natural, precioso para aquellos secos parajes, sirve en el lenguaje de la revelación divina para expresar la intervención del Señor en favor de su pueblo[161]. Así Joel anuncia que, en el día de Yahwéh, el Espíritu será derramado sobre Judá y una fuente brotará del Templo[162]. El agua derramada al pie

155. Cfr. H. HAAG, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1967, c. 699-700.
156. Cfr. J. VAN GOUDOEVER, o. c., p. 53.
157. Cfr. Lv 29, 12-38.
158. cfr. Lv 23, 40.
159. Cfr. Is 12, 3.
160. Sal 118. El agitar de los ramos se hacía especialmente intenso al recitar los vv. 25 y 28, cuyo Hosanna se repetía: «¡Ah, Yahvé da la salvación! ¡Ah, Yahvé da el éxito!».
161. Cfr. Sal 78, 16; 105, 41; 114, 8; Is 41, 18-20; 12, 3; Ez 47, 1-12.
162. Cfr. Jl 3, 1; 14, 18.

del altar corría por los desagües, que vertían hacia el torrente Cedrón. De ese modo los judíos recordaban, anhelaban y suplicaban esas aguas que llegarían hasta el Mar Muerto, como ya vimos que anunció Ezequiel[163].

Ya los profetas Ageo y Zacarías habían hablado de un futuro en el que la Fiesta de los Tabernáculos adquiriría un esplendor nuevo, con la presencia de todos los pueblos, venidos hasta el Templo para adorar a Yahwéh[164]. Es decir, el pueblo elegido esperaba que en la era mesiánica la celebración de la fiesta alcanzaría todo su esplendor, y se realizaría cuanto en ella se prefiguraba. San Juan comprende que es con la llegada de Jesús cuando se inicia esa realización esplendente, vaticinada por los profetas y ansiada por el pueblo.

Nada más iniciar la lectura de la sección que nos ocupa, llama la atención la insistencia de nuestro hagiógrafo en hablar de la fiesta, refiriéndose a ella de forma repetitiva[165]. Con ello centra el momento en ese marco festivo y litúrgico, al mismo tiempo que crea el ambiente apropiado para las revelaciones que Jesucristo hizo entonces sobre su persona divina y su obra salvadora. También llama la atención como el relato va creando un cierto «suspense» e introduce al lector en los hechos de modo paulatino, despertando y acrecentando su interés por cuanto iba a ocurrir en aquella fiesta. En efecto, primero habla de que la Fiesta de los Tabernáculos estaba próxima, luego dice que ya estaba mediada la fiesta y, finalmente, habla del último día de la fiesta[166].

La evocación del Éxodo se hace patente en una lectura reposada del texto. Por una parte, como dijimos, el sentido de vivir en tiendas o chozas es una clara referencia a la vida trashumante del desierto. Por otro lado, una y otra vez se habla de Moisés y de su Ley, que Jesús modifica, en cierto modo, con su actuación en día de sábado[167], colocándose así por encima de Moisés. También la actitud del pueblo frente a Jesús, recuerda el relato del Éxodo, cuando una y otra vez surgen las murmuraciones y contradicciones del pueblo contra Moisés[168].

163. Cfr. Ez 47, 1-12.
164. Cfr. Ag 2, 1. 7; Za 14, 16.
165. Cfr. Jn 7, 2. 8. 10. 11. 14. 37. En todos estos vv. se usa el término griego ἑορτὴ, *heortè*, la fiesta.
166. Cfr. Jn 7, 2. 14. 37.
167. Cfr. Jn 7, 23; 9, 16.
168. Cfr. Ex 14, 11; 15, 24; 16, 2; etc. Jn 7, 5. 12. 32; 8. 52; 9, 16; 10, 19.

11. *Cumplimiento en Cristo*

Respecto al rito del agua derramada sobre el altar, desde donde corría hacia el valle del Cedrón, recuerda el pasaje en que Moisés hace brotar agua de la roca en Meribá[169]. En contraposición paralela, será Jesús el que hará brotar de su pecho esa fuente abundante y fecunda. Así lo proclamó en alta voz, de modo solemne, el último día de la fiesta[170]. Junto a la referencia a la fuente que brota de la roca en Meribá, hay que recordar las profecías sobre la fuente que manará desde el altar del Templo[171]. Todas esas profecías se cumplen en Jesucristo plenamente[172].

Junto a la liturgia del agua, se destaca con fuerza la del fuego, la liturgia de la luz. En efecto, grandes luminarias alumbraban por la noche el atrio de las mujeres, cuyo su resplandor alcanzaba a toda la ciudad. También ocupaban un lugar importante las danzas de las antorchas, cuyos giros y armónicos pasos de baile, con teas encendidas en las manos, dibujaban en la oscuridad de la noche bellos y hermosos perfiles de claridad. El relato evangélico va alternando luces y sombras. Con su peculiar estilo, tan lleno de simbolismo, esas sombras están representando al pecado. Así se deduce de esa lucha de las tinieblas contra la luz de que habla en el Prólogo, así como de otros textos joanneos[173]. El pecado aparece así como algo tenebroso, una tragedia humana que en estos relatos se manifiesta de modo persistente.

En efecto, la primera perícopa del c. 8 se inicia con el pasaje de la mujer adúltera[174], que escenifica con tonos de tragedia el pecado y sus terribles consecuencias. Así, pues, la mujer sorprendida en adulterio aparece sola en medio de la muchedumbre que la injuria y la amenaza con lapidarla. Antes de seguir es conveniente notar que cuanto

169. Cfr. Ex 17, 5-7.

170. Sobre este texto y su relación con la transfixión me remito al capítulo anterior sobre *El Templo nuevo*.

171. Cfr. Ez 47, 1-12; Za 13, 1.

172. Cfr. A. JAUBERT, *Approches de l'Evangile de Jean*, París 1976, p. 116.

173. Cfr. Jn 1, 5; 3, 19; 1 Jn 1, 6; 2, 9. 11. A. GARCÍA-MORENO, *Dios y pecado en los escritos joanneos*, en Varios, *Reconciliación y penitencia*, Pamplona 1983, p. 247-249.

174. Es cierto que esta perícopa falta en importantes manuscritos griegos y, por tanto, su autenticidad joannea es discutida por muchos. La Neovulgata, sin embargo, lo ha respetado tal como la Vulgata lo tenía. Prescindiendo de la posible interpolación, aceptamos el pasaje y lo consideramos perfectamente encuadrado en el relato, donde el tema del pecado y su perdón, de la victoria dela luz sobre las tinieblas, esta claramente presente.

acaece entonces se desarrolla al día siguiente del último día de la fiesta[175], es decir, en el día octavo. Como vimos, este día llegó a constituir una fiesta, conmemorando el inicio de la lectura de la Ley en la Sinagoga. Por otra parte, ese día coincidía aquel año en sábado[176]. Todo ello nos sitúa en ese ambiente litúrgico en el que la revelación de Cristo, a través de su palabras y sus obras, adquiere una fuerza particular.

Como decíamos, el tema del pecado-tiniebla está presente en estos relatos. Después de hablar del pecado de la adúltera se hace referencia a los pecados de cuantos la acusan y condenan, pues ni uno sólo se atreve a tirar una piedra a la pecadora, ante estas palabras del Señor: «Quien no tenga pecado que le arroje la primera piedra»[177]. Es una sentencia impresionante y, como dice Schnackenburg, «está formulada de un modo inolvidable»[178]. Todos enmudecieron y se marcharon uno a uno, comenzando por los más viejos. El que no conocía el pecado, el que llegó a decir que nadie podía acusarle de pecado[179], sólo El pudo retar a cuantos querían ajusticiar a la adúltera sin la menor compansión. Todos tenían algo que ocultar, todos eran pecadores. El dominio del pecado se nos muestra, pues, universal. El mundo entero estaba bajo el peso del pecado, envuelto en sus tinieblas. Satanás, en efecto, es llamado el Príncipe de este mundo[180].

En medio de ese sombrío panorama, sin embargo, se destaca la figura limpia de Jesucristo. En El no hay sombra alguna de pecado. Pero, además, Jesús tiene fuerzas para vencer al pecado, para ahuyentar sus sombras. En efecto, El no condena a la pecadora sino que la despide diciéndole: «Vete y desde ahora no peques más»[181]. Es cierto que no afirma expresamente que su pecado está perdonado. Sin embargo, nos parece que el tenor de sus palabras lo da a entender. Primero porque si no la condena, es que la perdona. Luego porque la despide diciendo que no peque más, es decir, que desde ese momento ha de iniciar una nueva vida en la que ya no ha de pecar más. Da la impresión de que la mujer queda purificada y, por tanto, capacitada para emprender esa nueva vida sin pecado. A esto hay que añadir que

175. Cfr. Jn 7, 37; 8, 1.
176. Cfr. Jn 9, 14. 16.
177. Jn 8, 7.
178. *El evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. 2, p. 230.
179. Cfr. Jn 8, 46.
180. Cfr. Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11.
181. Jn 8, 11.

Jesús fue presentado como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Al final del Evangelio, Jesús da muestra de poseer ese poder de perdonar el pecado, pues lo transmite a sus discípulos[182].

Por tanto, en ese cuadro de pecado y de pecadores, en medio de la oscuridad y las tinieblas, Jesús el-sin-pecado, el-que-quita-el-pecado-del-mundo, aparece como un foco de claridad desbordante que desgarra, en girones de luz, el velo negro y espeso del pecado, para dar paso a la claridad de Dios. Por eso impresiona que, a continuación del perdón de la pecadora, el Señor proclame con solemnidad: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida»[183]. El hagiógrafo señala que esto ya fue dicho por el Señor, dando así un énfasis particular a esas palabras.

Después de esta primera perícopa, el tema del pecado sigue presente. Estamos en uno de esos momentos en los que el evangelista da vueltas en torno a un tema, elevandóse en espiral que aumenta y agranda los horizontes en la comprensión de una verdad. El tema del pecado se toma de nuevo al decir Jesús a los judíos, por tres veces, que morirán en su pecado[184]. Se empeñaban en vivir en tinieblas y acabarían muriendo en ellas. En definitiva, eso es la muerte del pecador, sumergirse en las tinieblas exteriores donde sólo hay llanto y crugir de dientes[185]. Más adelante contempla el pecado desde otra perspectiva y lo considera como una esclavitud, en la que vive aherrojado el hombre pecador. En efecto, después de hablar de la verdad que libera[186], los judíos alegan su condición de hijos de Abrahán, que les permite afirmar que ellos nunca han sido esclavos de nadie. Pero Jesús insiste y afirma entonces que quien peca es un esclavo del propio pecado. En cuanto a su condición de hijos de Abrahán, primero les reconoce ese linaje, pero a continuación se la niega pues no se parecen a su Padre Abrahán ni hacen las obras de aquel[187].

182. Cfr Jn 1, 29; 20, 22-23.
183. Jn 8, 12.
184. Cfr. Jn 8, 21. 24. Recordemos el valor símbolico del número tres en el lenguaje de la Biblia y, en especial, en el len-guaje del IV Evangelio. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Hermenéutica de los símbolos en S. Juan*, en Varios, *Biblia y Hermenéutica*, Pamplona 1986, p. 466.
185. Cfr. Mt 22, 13; 24, 51; 25, 30.
186. Cfr. Jn 8, 32. Cfr. S. JOANG DAC-ANH, *La liberté par la verité (Jn 8, 32)* , «Angelicum», 54 (1977) 536-565; 55 (1978) 193-211. G. SEGALLA, *Un apello alla perseveranza nella fede in Gv 8, 31-32?*, «Biblica», 62 (1981) 387-389. A. GARCÍA-MORENO, *Libertad del hombre en Jn 8, 32*, en Varios, *Dios y el hombre*, Pamplona 1985, p. 641- 658. *El Evangelio según San Juan. Introducción y exégesis*, Badajoz-Pamplona 1996, p. 255-274.
187. Cfr. Jn 8, 39.

Entonces son los judíos quienes acusan a Cristo de ser un pecador, llamándole samaritano y endemoniado. Pero Jesús declara que El sólo busca la gloria del Padre[188]. Y, además, como prueba de su inocencia asegura que quien guarda su palabra «jamás verá la muerte»[189]. Si la muerte es el final del pecado, el hombre que no peca no muere nunca. Jesús presenta así su palabra como fuente de Vida. Más tarde, Jesús llegará a decir que El mismo es la Vida[190]. Con ello tenemos una importante revelación hecha en esa fiesta que, por su simbolismo de agua (la fecundidad) y de la luz (calor vivificante), bien podemos llamar la Fiesta de la Vida. Otra importante revelación que hace Jesús, en el marco de esta fiesta, es la de su preexistencia trascendente, al afirmar que El existía antes que Abrahán[191]. Las palabras del Señor tienen para los judíos el amargo sabor de una blasfemia, que por ello intentan lapidar a Jesús que «se escondió y salió del Templo»[192].

12. *El ciego de nacimiento*

El episodio siguiente, ya en el capítulo nueve, ocurre en ese mismo día y, al parecer, también en el Templo, o en sus inmediaciones[193]. Por tanto, la fiesta del octavo día sigue presente como significativo trasfondo de lo que ocurre, en especial por lo que refiere a la luz. En efecto, el relato comienza presentando a Jesús, Luz del mundo, que ve al ciego, sumido en las tinieblas desde su nacimiento. Sigue un diálogo en el que se cuestiona el pecado y sus consecuencias, presentes en la ceguera de aquel pobre hombre. Los apóstoles, lo mismo que los judíos de su tiempo, estimaban que todo mal, incluído el meramente físico, provenía siempre de un pecado, o bien personal o de los propios padres. Ya Ezequiel había combatido esa concepción al insistir en la índole personal de toda culpa y en la responsabilidad de cada hombre ante los propios actos[194]. Sin embargo, es cierto que to-

188. Cfr Jn 8, 48-50.
189. Jn 8, 51.
190. Cfr. Jn 11, 25; 14, 6.
191. Cfr. Jn 8, 58. Cfr. E. D. FREE, *Who o What was before Abraham in John 8, 58?*, «Study of New Testament», 17 (1983) 52-59.
192. Jn 8, 59.
193. Cfr. Jn 8, 59-9, 1. Cfr. a. FEUILLET, *La composition littéraire de Jo. 9-12*, en *Mélanges Bibliques Robert*, París 1957, p. 478-493. S. SABUGAL, *La curación del ciego de nacimiento (9, 1-41). Análisis teológico y exegético*, Madrid 1977.
194. Cfr. Ez 18, 4. 20. 30.

do pecado influye negativamente en los demás, lo mismo que todo acto bueno favorece siempre, no sólo al que lo realiza, sino a toda la Humanidad.

Los hebreos habían insistido en ese aspecto social del pecado, en parte porque el mismo Señor habló en ocasiones de las consecuencias nefastas del pecado, no sólo para el Pueblo [195], sino también para las generaciones posteriores [196]. De todas formas, como enseña aquí Jesucristo, el mal físico puede ser ocasión para que se manifieste el poder y la gloria de Dios, que sabe sacar de los males bienes. Ese es el caso del ciego de nacimiento, que en este relato ocupa un primer plano. Ni ha pecado él, ni pecaron sus padres, «sino que eso ha ocurrido para que las obras de Dios se manifiesten en él» [197]. No obstante, todo mal es siempre un ramalazo de oscuridad en el mundo. Pero mientras Jesús esta presente «es de día», aunque «llega la noche en la que nadie puede trabajar», esto es, esos momentos en los que nadie podrá ni moverse. Esa noche de dolor cae sobre la tierra cuando llega la hora del Principe de este mundo, cuando los hombres, instigados por el demonio, intentaron apagar violentamente la Luz, atravesándola en una Cruz con tres clavos.

Después de esta primera instantánea sobre la lucha entre la Luz y las tinieblas, entre Dios y el pecado, el evangelista nos transmite la frase del Señor, tan llena de fimeza y de esperanza: «Mientras estoy en el mundo soy la luz del mundo» [198]. Así se cierra la perícopa introductoria (vv. 1-5), donde se puede señalar una inclusión temática. En efecto, se inicia con el contraste entre Jesús, luz, y el ciego, tinieblas, para terminar con el mismo contraste de luz-tinieblas mediante la simbología del día y de la noche.

En el momento siguiente, cuando el Señor aplica barro a los ojos del ciego, se habla de la piscina de Siloé, lugar donde se iniciaba la procesión del agua en la Fiesta de los Tabernáculos. El ciego se lava precisamente en las aguas de la piscina del Enviado, que eso significa Siloé. Esta aclaración del evangelista es una alusión a Jesucristo, presentado como el enviado de Dios poco antes [199]. El milagro se produjo y la curación del ciego deslumbra a cuantos le miran. Se produce

195. Cfr. 2 R 24, 17.
196. Cfr. Lm 5, 7.
197. Jn 9, 3.
198. Jn 9, 5. Cfr. M. GOURGUES, *L'aveugle-né (Jn 9). Du miracle au signe: typologie des reactions à l'égard du Fils de l'homme*, «Nouvel Revue Thélogique», 104 (1982) 381-395.
199. Cfr. Jn 9, 4.

un desconcierto entre la multitud. Unos decían que quien ahora veía no era el mismo hombre ciego, otros en cambio aseguraban que sí lo era. Mientras tanto, Jesús ha desaparecido.

El relato prosigue con el juicio que los fariseos entablan ante el caso del ciego de nacimiento, curado en sábado, según señala expresamente el autor sagrado[200]. Un detalle más del ambiente festivo en que los sucesos ocurren. Una fiesta se celebra y, al mismo tiempo, llega a su plenitud con la presencia y actuación de Cristo. Las tinieblas siguen presentes, representadas ahora por aquellos dirigentes del Pueblo que, como dirá luego Jesús, estaban ciegos con la peor de las cegueras, el rechazo contumaz de la Luz[201].

En efecto, hay una discusión enconada entre el ciego y los fariseos. Algunos de estos afirman que nadie que quebranta el sábado puede hacer un milagro. Por tanto, ese hombre no es de Dios. Otros fariseos parecen reconocer el hecho evidente de la curación, pero se preguntan cómo puede hacer tal milagro un hombre pecador. El ciego, ignorante y sin letras, afirma con sencillez que Jesús de Nazaret es un profeta. Los fariseos no están conformes y llaman a juicio a los padres del ciego de nacimiento. Pero ellos lo único que saben muy bien es que su hijo nació ciego, pues como es lógico nunca olvidarían aquel instante en que descubrieron con estupor y tristeza que el niño no veía. Sin embargo, no saben con certeza cómo ha sido curado, ni se atreven a opinar por miedo a los fariseos, que ya habían decidido expulsar a quienes reconocieran a Jesús como Mesías. Por eso estiman que lo mejor es que le pregunten a su hijo, que ya tiene edad para dar «razón de sí mismo»[202].

A continuación se nos narra un segundo litigio. De nuevo el ciego, que ya ve, se enfrenta con aquellos que dicen ver, pero se empeñan en cerrar los ojos a la evidencia. El tema del pecado resuena en boca de los fariseos que acusan a Jesús de ser un pecador por violar el descanso sabático. El ciego no entra en esa cuestión, él sólo sabe una cosa, que era ciego y ahora ve. Situación gozosa que le da coraje para preguntar, con cierto tono de burla, si también ellos, tan interesados en la cuestión, quieren ser dicípulos de Jesús de Nazaret. «Y le dijeron: Tú serás discípulo suyo; nosotros somos discípulos de Moisés,

200. Cfr. Jn 9, 14.
201. Cfr. Jn 9, 39-40.
202. Jn 9, 21.

pero ese no sabemos de dónde es»[203]. El ciego prosigue con lógica aplastante: «Esto es precisamente lo admirable, que vosotros no sepáis de dónde es y que me abriera los ojos»[204]. La luz acosa a las tinieblas que la resisten con fuerza. Y como los fariseos no tienen una respuesta coherente, lo echan fuera y le insultan diciéndole que está «empecatado desde que nació»[205].

Finaliza el relato con un nuevo encuentro de Jesús y el ciego curado, que le manifiesta su fe y su veneración. Entonces Jesús afirma que ha venido al mundo «para que los que no ven vean y los que ven se vuelvan ciegos»[206]. Los fariseos, presentes al parecer, se dan por aludidos y preguntan con ironía si también ellos están ciegos. Jesús responde de forma metafórica, pero contundente y clara: «Si fuérais ciegos, no tendríais pecado, pero ahora decís: Vemos; por eso vuestro pecado permanece»[207]. Las sombras del pecado siguen flotando en el ambiente, pero Jesús es la luz del mundo.

La última sección de este relato, encuadrado en torno a la fiesta de los Tabernáculos, termina con la alegoría del Buen Pastor y las ovejas que forman un rebaño único, a las que el Señor conoce por su nombre y apacienta en buenos pastizales, a las que defiende de los ataque del lobo y por las que se entrega hasta la muerte[208]. De nuevo se produce una disensión entre sus oyentes. Unos aseguran que está endemoniado, otros en cambio reconocen que sus palabras no pueden provenir de un poseso, ni tampoco el demonio puede abrir los ojos de un ciego. Las tinieblas sólo producen oscuridad. La luz, por el contrario, brilla sin sombra alguna. Cristo ha vencido al mundo. En El, Dios y hombre al mismo tiempo, se ha realizado el triunfo de la Luz sobre las tinieblas, ese triunfo que, en cierto modo, se representaba en los ritos del fuego y de la luz, durante la noche de la Fiesta. El fuego luminoso que guiaba al pueblo por el desierto, recordado también en esos días festivos, está presente en Jesucristo que, con un esplendor nuevo, ilumina y guía no sólo a Israel sino a todo el mundo.

203. Jn 9, 29.
204. Jn 9, 30.
205. Jn 9, 34.
206. Jn 9, 39.
207. Jn 9, 41.
208. Cfr. J. DUNCAN-M. DERRETT, *The Good Shepherd: St. John's use of jewish Halakah and Haggadah*, «Studies in the New Testament», 2 (1978) 121-147. P. R. TRAGAN, *La parabole du «pasteur» et ses explications: Jean 10, 1-18, La genèse, le milieux littéraires*, Roma 1980.

13. *La Fiesta de la Dedicación*

La fiesta que San Juan nos refiere después de la de los Tabernáculos es la de la Dedicación del Templo, en hebreo חנכה, *Hanukkah* («dedicación») y en griego ἐγκαίνια, *Enkainia* («renovación»)[209], expresión que refleja uno de los aspectos primitivos de la fiesta, en la que se recordaba uan antigua renovación nacional, y se anhelaba que se volviera a producir una restauración semejante[210]. Se celebraba el día venticinco del mes noveno, el de כסלו, *Kislev*. Por tanto, dos meses después de la Fiesta de los Tabernáculos, con la que tenía una estrecha relación. Algunas de las ceremonias eran similares en las dos fiestas. Así el canto del הלל, *Hallel*[211], y el llevar ramos en las manos durante la ceremonia. Era una fiesta que, en cierto modo, lo mismo que la de los Tabernáculos, celebraba la liberación del pueblo oprimido y el inicio de una restauración. Se dice expresamente que era semejante a los Tabernáculos, pues «llevando tirsos, ramas hermosas y palmas, entonaban himnos»[212].

En el caso de la fiesta de la Dedicación, se celebraba la victoria de los Macabeos contra los sirios cuyo rey Antioco IV Epifanes había profanado el altar del Templo, erigiendo sobre el altar el ídolo de Baal Shaman, versión oriental de Zeus[213]. Los invasores paganos habían, además, quemado las puertas del Templo y descuidado los atrios sagrados, en los que crecían de modo salvaje las hierbas y matojos. Cuando llegó el ejército de los Macabeos el espectáculo era desolador y llenó de consternación a los judíos[214].

De modo inmediato decidieron purificar el lugar sagrado de aquellas execraciones. Destruyeron el altar profanado y llevaron sus piedras a un lugar aparte. Construyeron un nuevo altar con piedras sin labrar, como mandaba la Ley, semejante al anterior. «Repararon el Lugar Santo y santificaron el interior de la Casa y los atrios. Hicieron nuevos objetos sagrados y colocaron dentro del Templo el candelabro, el altar del incienso y la mesa. Quemaron incienso sobre el altar y encendieron las lámparas del candelabro, que lucieron en el

209. Estos términos son usados por el TM y por los LXX al hablar de la consagración del altar (cfr. Nm 7, 10-11; 1 R 8, 63; Esd 6, 16).
210. Cf. L. BOUYER, *El cuarto Evangelio*, Barcelona 1967, p. 208.
211. Sal 113-118.
212. 2 M 10, 7.
213. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 652.
214. Cfr. 1 M 4, 36-40.

Templo. Pusieron panes sobre la mesa, colgaron cortinas y dieron fin a la obra que habían emprendido»[215]. En el segundo libro de los Macabeos se vuelve a recordar aquel gran día, añadiendo que su celebración debería celebrarse anualmente, por aquellos mismos días[216]. Así se hizo desde entonces, creciendo el esplendor de su celebración, sobre todo con el uso de las luces en el Templo, hasta el punto de que llegó a llamarse la fiesta de las Luminarias[217]. Es un detalle más que conecta con la fiesta de los Tabernáculos y que nos recuerda la doctrina del Señor sobre su condición de Luz del mundo. Hoy día la celebración de la Dedicación o הנכה, *Hanukkah* sigue teniendo gran solemnidad. En efecto, en la explanada del Muro de las Lamentaciones, se encienden los grandes candeleros reservados para ciertas solemnidades. En el barrio judío también se percibe el ambiente de la fiesta, pues durante los ocho día que dura el festejo, en todos los hogares hebreos, se va encendiendo una vela o cirio cada día. Muchos ponen las luces en las ventanas, o dejan las cortinas corridas para que puedan verse las lámparas encendidas, dentro de las casas.

El origen de la fiesta, aunque se dicute[218], parece que hay que ponerlo en la victoria de los Macabeos contra Antioco IV Epifanes y en la decisión de restaurar de alguna forma el culto del Templo. De hecho, era aquella restauración de los Macabeos contra los enemigos de Israel, lo que los judíos conmemoraban en esta celebración[219]. En situaciones de opresión la fiesta adquiría una relevancia particular, pidiendo el pueblo con intensidad la tan ansiada liberación mesiánica. Por eso la presencia de Jesús en esta fiesta tiene para el evangelista una importancia particular, pues con El llega la verdadera restauración que, en tiempos de Herodes el Grande y sus sucesores, tanto y tanto se necesitaba, se deseaba y se imploraba a Dios.

«Era invierno», dice lacónico el evangelista antes de proseguir su relato. Como en la última Cena, al decir que era de noche cuando salía Judas del Cenáculo para traicionar al Maestro[220], también aquí podemos ver una velada simbología, en este caso referida a la fría actitud de los judíos frente a Jesús. Así se refleja en el relato, en el que

215. 1 M 4, 48-51.
216. Cfr. 2 M 10, 1-8
217. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asis 1976, p. 386. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1976, p. 588.
218. Cfr. O. S. RANKIN, *The origins of de Festival of Hanuk-kah*, Edimburgo 1930.
219. Cfr. A. WIKENHAUSER, *El evangelio según San Juan*, Barcelona 1967, p. 306.
220. Cfr. Jn 13, 20.

vemos cómo los judíos, un tanto agresivos, rodean a Jesús en el pórtico de Salomón, le preguntan hasta cuándo les va a tener en vilo, y le piden que les diga de una vez si es o no el Mesías. El Señor les contesta que ya se lo ha dicho, pero no le han creído a pesar de las obras que, en nombre del Padre, ha realizado ante ellos y que dan claro testimonio a su favor. Pero ellos, explica Jesús, no le creen porque no pertenecen a su rebaño, a esas ovejas que le escuchan y le siguen. A ellas les dará la vida eterna. No perecerán jamás y nadie se las arrebatará, pues nadie es mayor que el Padre. «Yo y el Padre somos uno», termina diciendo[221].

Es una revelación atrevida e inesperada, rayana en la blasfemia si no fuera verdad. La reacción de los judíos es tan violenta que cogen piedras con ánimo de lapidar a Jesús, que les hace frente preguntando por cuál de sus obras le quieren matar. La única razón, replican indignados, es que siendo hombre se hace Dios. El Señor trata de demostrarles, con un argumento de las Escrituras Santas, que sus palabras no pueden ser consideradas una blasfemia. Sus obras, ya que no sus palabras, son un testimonio fehaciente e irrefutable de que el Padre está en El, y El en el Padre. Entonces se abalanzan sobre Jesús e intentan prenderlo, «pero se escapó de sus manos»[222].

Como vemos el relato de esta fiesta es muy breve, pero lleno de un intenso dramatismo. El momento de la Cruz está cada vez más cerca y Juan nos va introduciendo de modo progresivo en el trágico y glorioso final. Habida cuenta de que en cada fiesta hay una referencia, más o menos clara, a como lo que en ella se conmemora se realiza en Cristo, también en la fiesta de la Dedicación del Templo podemos afirmar que se vuelve al tema del Templo nuevo, que con Cristo se inicia en una nueva presencia divina, o שכנה, *shekina*, más entrañable y cercana. Apoya esta interpretación el dato de que en esta fiesta conmemorativa de la consagración o dedicación del Templo, Jesús hable expresamente de su propia consagración, realizada por el Padre[223].

14. *Consagración del altar*

Sin embargo, además de la dedicación o consagración del Templo, hay que tener en cuenta un aspecto que, a nuestro parecer, no

221. Jn 10, 30.
222. Jn 10, 42.
223. Cfr Jn 10, 36. A. JAUBERT, *Aproches de l'Evangile de Jean*, Paris 1976, p. 29.

se destaca de ordinario lo suficiente. Nos referimos a la consagración del altar, que también se conmemoraba en esos días. Es un aspecto que el relato más antiguo de esta fiesta, recogido por el primer libro de los Macabeos, pone de relieve de forma particular. En efecto, primero se dice, expresamente, que el altar fue inaugurado «en el mismo tiempo y en el mismo día en que los gentiles lo habían profanado»[224]. A continuación se habla de la fiesta en la que «durante ocho días celebraron la dedicación del altar». Hay que tener en cuenta la importancia que el altar tenía para el pueblo hebreo, lo mismo que sucedía con los pueblos de la antigüedad, como lo manifiesta la Historia de las religiones[225]. En definitiva era el lugar sagrado por excelencia, el punto preciso donde se ubicaba, por decirlo de algún modo, la presencia divina.

Podemos afirmar que el Pueblo elegido ponía en el altar el centro de sus más profundos sentimientos religiosos, tal como aparece con frecuencia en los Salmos[226]. Esa veneración por el altar se pone también de manifiesto cuando los israelitas vuelven del exilio de Babilonia. En efecto, lo primero que hizo el sacerdote Esdras fue reconstruir el altar[227]. Otra prueba de esa veneración por el altar la tenemos en el hecho de que eran los sacerdotes y no los levitas los únicos que oficiaban en el[228]. Nuestro Señor Jesucristo refleja esa veneración por el altar en varias ocasiones[229].

Si nos remontamos a los orígenes, para ver las raíces de esa veneración por el altar, vemos como en tiempos del Éxodo, de parte de Yahwéh, Moisés dio unas normas muy concretas sobre su construcción[230]. Por otro lado, Ezequiel dedica un amplio espacio al tema del altar, en su relato sobre el Templo ideal de los tiempos mesiánicos[231]. Según el profeta sacerdote, el gran río de aguas vivas que fecundará la tierra y convertirá el desierto en un vergel[232], brota del altar. Es una figura repetida por el vidente de Patmos al describir la

224. 1 M 4, 54.
225. Cfr. D. SESBOÜÉ, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocaboulaire de Theoologie biblique*, París 1967, c. 73.
226. Cfr. Sal 26, 6; 43, 3; 84, 4; 118, 27.
227. Cfr Esd 3, 2-3.
228. Cfr. Nm 3, 6-10. D. SESBOÜÉ, o. c., c. 74.
229. Cfr. Mt 5, 23-24; 23, 19-20.
230. Cfr. Ex 27, 1-8.
231. Cfr. Ez 43, 13-17.
232. Cfr. Ez 47.

Jerusalén Celestial[233]. Recordemos que la imagen de esa fuente de aguas vivas es usada por Jesucristo, en el IV Evangelio, para hablar de su propia muerte, cuando de su costado herido brotarán esas aguas de la gracia, símbolo del Espíritu Santo[234], Don supremo del Padre[235]. El Apocalipsis habla en varias ocasiones acerca del altar y siempre en estrecha relación con Cristo[236]. También San Pablo viene a identificar a Cristo con el altar cuando nos dice que participar en la Eucaristía es unirse con el altar, unirse con Cristo[237].

Por otra parte, el altar fue siempre el lugar preciso donde ofrecer la víctima del Sacrificio pues, como vimos, allí «estaba ubicado» Dios. De hecho el nombre de altar en hebreo, מזבח, *mizbeah*, daba el nombre a la ofrenda sagrada, זבח, *zabah*. Por ello el altar se solía erigir donde Dios se aparecía. También esa era la razón por la que la sangre se vertía, toda o en parte, sobre los cuernos o esquinas del altar. Con ello se significaba la comunión con Dios, realizada a través del sacrificio[238]. En definitiva, acercarse al altar era aproximarse al Señor.

Por todo ello la consagración del altar era el inicio de una nueva etapa en la que Yahwéh, antes ausente, se acerca de nuevo a su Pueblo y permanece en medio de los suyos. Es lo que sucedió tras la victoria de los Macabeos contra sus enemigos y lo que la fiesta de la Dedicación celebraba de forma particular. Pues bien, todo aquello que ocurrió en el pasado, se hace presente para siempre con la llegada de Jesucristo. «En el sacrificio perfecto, el signo da paso a la realidad. Cristo es a la vez sacerdote, víctima y altar»[239]. Esta fórmula es recogida por la liturgia en el quinto de los prefacios de Pascua, que dice: «... con la inmolación de su cuerpo en la cruz, dio pleno cumplimiento a lo que anunciaban los sacrificios de la antigua alianza, y, ofreciéndose a sí mismo por nuestra salvación, quiso ser al mismo tiempo sacerdote, víctima y altar». Es uno de esos casos en los que manifiesta el conocido principio de «lex orandi, lex credendi», la fe se expresa en la oración. De todos modos, reconocemos que resulta extraño afirmar que Cristo es sacerdote, víctima y altar, tres realidades distintas, aun-

233. Cfr. Ap 22, 1-2.
234. Cfr. Jn 7, 37-39; 19, 34.
235. Cfr. Lc 11, 13.
236. Cfr. Ap 6, 9; 8, 5.
237. Cfr. 1 Co 10, 16. 18.
238. Cfr. Ex 24, 6 ss.
239. D. SESBÜÉ, o. c., c. 73.

que relacionadas con un mismo hecho, la inmolación del Hijo de Dios hecho hombre[240]. Sin embargo ese lenguaje en apariencia paradójico, e incluso contradictorio, es el único que sirve a veces para adentrarnos, mediante ciertas metáforas e imágenes, símbolos o alegorías, en el Misterio de la Salvación. Es un lenguaje, por otra parte, muy propio de nuestro evangelista. Su afán por revelar la grandeza de Jesucristo le lleva, inspirado por el Espíritu Santo, a elevarse en alto vuelo y referir con una luz nueva cuanto dijo e hizo el Maestro.

En apoyo de la interpretación de la fiesta de la Dedicación, desde el punto de vista de la consagración del altar que en Cristo se realiza, podemos aducir el hecho de que esta fiesta es la que precede, según el relato joanneo, a la tercera Pascua, la Pascua del Cordero, en la que se realiza el sacrificio supremo de Cristo el Redentor. Esa proximidad de la fiesta de la Dedicación, respecto a la Pascua final, nos prepara a contemplar, rememorar y revivir el Misterio de la Redención, la muerte del Hijo de Dios por todos los hombres en la Cruz.

15. *Estaba próxima la Pascua*

Ya hemos apuntado la importancia de esta fiesta y algunas de las características que tiene en el relato joánico. Es la única que se enumera tres veces al menos[241]. Por otra parte, podemos añadir que cuanto ocurre en ella está presente, de una u otra forma, a lo largo de todo el relato evangélico, siendo «la hora» de Jesús uno de los temas típicamente joanneos, término usado para referirse al tiempo de la pasión y muerte, la resurrección y glorificación de Cristo[242], el eje alrededor del cual va girando todo el relato, o la meta que se vislumbra de contínuo, y acrecienta más y más el interés del lector por el desenlace definitivo de los acontecimientos.

Ese ritmo «in crescendo» del relato se intensifica en los últimos momentos, que ocupan prácticamente la mitad de todo el texto evangélico. En efecto, ya en la primera parte del libro las secciones sexta

240. Cfr. R. FEUILLET, *Deux references évangéliques cachées au Serviteur martyrise (Is 53, 13-53, 12). Quelques aspects importantes du mystére rédempteur*, «Nouvelle Revue Théologique», 106 (1984) 549-565.

241. Algunos piensan que también la fiesta de Jn 5, 1 es la de la Pascua. Nosotros nos situamos entre los que opinan que esa fiesta es, probablemente, la de las Semanas, o Pentecostés.

242. Cfr. Jn 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1.

y séptima se articulan en torno a la Pascua del Cordero[243]. Primero se dice que «estaba próxima la Pascua» y poco después se apunta que «seis días antes de la Pascua» fue Jesús a Betania[244]. Las referencias posteriores a la fiesta se multiplican de contínuo, en un *leit motiv* o *ritornello* que nos mantiene dentro de la celebración pascual[245].

La sexta sección nos narra la muerte y resurrección de Lázaro[246]. Este dato es ya de por sí altamente significativo en orden al relato de la pasión, muerte, resurrección y glorificación, «la hora» de Jesucristo de que ya hemos hablado. Se inicia el relato con la presentación de Lázaro y sus hermanas, que envían recado a Jesús sobre la grave enfermedad de su amigo. El Señor al oirlo dice que aquella enfermedad no es de muerte, «sino para gloria de Dios, para que por ella sea glorificado el Hijo de Dios»[247]. Se introduce el tema de la gloria, que como hemos visto forma parte de la «hora»[248]. De hecho las últimas referencias a «la hora» están hechas en clave de glorificación[249]. De esa forma se nos va introduciendo en la segunda parte del Evangelio, llamado precisamente el *Libro de la Gloria*.

La segunda perícopa nos habla de la decisión de Jesús de ir a Jerusalén. Los discípulos se asombran pues saben que allí le buscan para lapidarlo. Pero el Señor está decidido a vencer a la muerte, resucitando primero a Lázaro y resucitando El mismo después de morir en la Cruz. Ante esa actitud valiente del Maestro los discípulos están decididos a morir con El[250].

Cuando llega Jesús, Lázaro llevaba cuatro días enterrado. La tristeza flota en la casa del amigo tan querido. Marta sale al encuentro del Maestro y de modo delicado le echa en cara su ausencia. Al mismo tiempo, manifiesta su fe en el poder de Cristo para resucitar a su hermano, si El se lo propone. Muerte y vida brillan en las palabras y los gestos, las lágrimas y la esperanza asoman en la mirada de Mar-

243. Cfr. al inicio de este capítulo, en el apartado 2. *Estructura festiva del IV Evangelio*, la división adoptada.
244. Jn 11, 55; 12, 1.
245. Aparte de los dos textos aducidos antes, podemos ver otras alusiones a la Pascua, o simplemente a «la fiesta» en 12, 12. 20; 13, 1; 18, 28. 39; 19, 14. 31. 42.
246. Cfr. L. SABOURIN, *Resurrectio Lazari (Jo 11, 1-44)* , «Verbum Domini», 46 (1968) 339-350.
247. Jn 11, 4.
248. Cfr. M. MORLET, *Le dernier signe de la glorification de Jésus. Jn 11, 1-45*, «Assemblées du Seigneur», 18 (1978) 11-25.
249. Cfr. Jn 13, 1; 17, 1.
250. Cfr. Jn 11, 8. 16.

ta. Ella sabe que su hermano resucitará en el último día, pero también espera algo más, aunque no se dice qué acerca de su hermano. Entonces Jesús hace una de sus más importantes revelaciones sobre sí mismo: «Yo soy la Resurrección y la Vida, el que cree en mí aunque haya muerto vivirá, y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre»[251].

Un nuevo personaje entra en escena, María. También ella se queja de la ausencia de Jesús y le manifiesta su convicción de que si hubiera estado allí su hermano no habría muerto, y rompió a llorar. Su llanto conmueve profundamente al Señor, que termina también llorando. Los judíos quedan asombrados del amor que Jesús sentía por Lázaro. Entonces se preguntan por qué no le ha curado como a otros y le ha dejado morir. Ya ante la tumba, Jesús llora de nuevo. Entonces, acude al Padre y grita al muerto para que salga de las regiones oscuras de la muerte: De la oquedad oscura y fétida del sepulcro emerge la figura blanca, envuelta en vendas del muerto vivo. La gloria de Cristo ha comenzado a brillar. Era una primicia del triunfo final. Pero todavía las tinieblas cubrirían de dolor y tristeza los días precedentes a la Pascua.

En esos momentos Caifás, ante todo el sanedrín, profetiza la muerte del Señor. Sus palabras, a pesar de brotar de su inícuo corazón, dan la clave para entender cuanto va a ocurrir dentro de nada: «Jesús iba a morir por la nación; y no sólo por la nación, sino para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos»[252]. El relato termina con la alusión a la proximidad de la Pascua. Los que estaban en el Templo, dice el texto, buscaban a Jesús. Mientras, los sacerdotes han dado órdenes para prenderlo. La tragedia se iniciaba. No obstante, sólo ocurrirá cuando Jesús lo decida. Su figura se acrecienta más y más. Sólo cuando llegue «la hora» será posible prender a Jesús, porque El mismo, después de abatir a sus enemigos por tierra, con plena libertad e inerme al mismo tiempo, se entregará[253].

251. Jn 11, 25-26. Cfr. K. ROMANIUK, *«Je suis la resurrection et la vie» (Jean 11, 25)*, «Concilium», 60 (1970) 63-70.
252. Jn 11, 52.
253. Ese momento del Getsemaní es uno de los que nos muestra la diferencia del relato joanneo de la Pasión de Cristo, respecto a los Sinópticos. Estos presentan entonces a Jesús en el culmen de su humillación y dolor. San Juan, por el contrario, omite todos esos detalles y nos refiere la majestad y poderío de Jesús antes sus enemigos (cfr. Mt 26, 36-46 y par.; Jn 18, 1-12).

16. *Seis días antes de la Pascua*

La última sección de la primera parte del IV Evangelio[254], el *Libro de los signos*, está, ya desde el principio, encuadrada en la fiesta Pascual. En efecto, la perícopa que abre el relato se inicia así: «Jesús, seis días antes de la Pascua, fue a Betania donde vivía Lázaro, al que Jesús resucitó de entre los muertos». La referencia a seis días nos sitúa en el periodo de una semana completa, contando el día de la Pascua[255]. Habida cuenta del carácter, especialemente sagrado, que tiene el número siete en el lenguaje bíblico, cuanto se narra a continuación está nimbado de forma particular de la luz de lo divino. Por otra parte, nos recuerda que el relato evangélico se inicia, después del Prólogo, con otros siete días, con la llamada «semana inaugural»[256]. Tenemos así una inclusión semita, recurso conocido que se emplea para destacar aquello que abre y cierra una narración.

En esa primera frase que hemos citado, se vuelve al tema capital del relato anterior, el de la muerte y la vida, en orden a iluminar el sentido profundo de cuanto se va a narrar en los capítulos siguientes, el desarrollo de «la hora» de Jesús. En definitiva, el sacrificio e inmolación del Señor en la Cruz será el triunfo de la Vida sobre la Muerte.

Pero el tema sigue presente a través de la unción de Jesús que realiza María[257], la hermana de Lázaro, ante el asombro, e incluso el escándalo, de algunos de los presentes, sobre todo de Judas. Jesús defiende a María y dice que aquello lo está haciendo para el día de su sepultura[258]. El Señor evoca el momento de su muerte, la sombra de la Cruz se proyecta en el horizonte. Luego se habla de los que venían «no sólo por Jesús, sino también por ver a Lázaro al que había resucitado de entre los muertos»[259]. Pero junto al recuerdo de la resurrección, la muerte irrumpe de nuevo y los príncipes de los sacerdotes deciden matar a Lázaro.

Es una irrupción momentánea. Pronto, al día siguiente, tiene lugar la entrada triunfal de Jesucristo en Jerusalén. «Las muchedumbres

254. Jn 12, 1-50.
255. Cfr. K. TSUCHIDO, *Tradition and Redaction in Joh 12, 1-43*, «New Testament Studies», 30 (1984) 609-619.
256. Cfr. Jn 1, 19. 29. 35. 47; 2, 1.
257. Cfr. A. LEMONNYER, *L'unction de Bethanie. Notes d'exégése sur Jean XII, 1-8*, «Recherches de Sciences Religieuses», (1928) 105-117.
258. Cfr. B. PRETE, *Un'aporia giovannea: il testo di Giov. 12, 3*, «Rivista Biblica», 25 (1977) 357-373.
259. Jn 12, 9.

que iban a la fiesta» le aclaman como Mesías, como Rey de Israel[260]. Se habla entonces de su futura glorificación[261]. Por otra parte, se explica que esa multitud que le aclama era la misma que había presenciado la resurrección de Lázaro en el sepulcro. Son pequeñas pinceladas que mantienen vivo el apasionante juego de la muerte y la vida, de Cristo y de sus enemigos.

La perícopa siguiente evoca el ambiente de la fiesta con la subida de los griegos a Jerusalén, para adorar a Dios. Su intento de acercarse a Jesús, a través de Felipe y Andrés, es la ocasión para que el Señor hable de la hora, ya próxima, de su glorificación. Por medio de la alegoría del grano trigo que se entierra para multiplicarse en la espiga, Jesús habla del sentido profundo que tiene el perder la vida por unos momentos, para ganarla para siempre. Al mismo tiempo brilla el recuerdo de la pasión y muerte. El Señor se estremece. Es el Getsemaní joanneo, la súplica y la ansiedad de Cristo ante todo aquello que se acerca y tanto le pesa. Pero el no puede pedir al Padre que le libre de esa «hora» pues para eso ha venido. Y junto a ese dolor no disimulado, la voz del Padre que le glorifica y le glorificará[262].

La multitud piensa que ha sido un trueno, aunque algunos decían que había sido un ángel que le había hablado. El Señor les explica que la voz ha sonado por ellos y que se está realizando el juicio del mundo, pues el príncipe de este mundo será arrojado afuera. Es entonces cuando Jesús habla de su muerte en la Cruz, su exaltación sobre la tierra, como foco de atracción para todos los hombres[263]. Aparece otra vez el binomio desconcertante de muerte-vida, humillación-glorificación. El momento de la apoteosis final está más cerca. Pero la multitud no lo entiende y se pregunta cómo puede morir aquel que, según los profetas, tenía que permanecer para siempre.

El Señor recurre a la simbología de la luz y las tinieblas, para exhortarles a que tengan fe. Algunos creen en El, incluso de entre los judíos principales, aunque no lo confiesan abiertamente por miedo a ser expulsados de la sinagoga. Sigue el relato con la explicación de la incredulidad de Israel, profetizada por Isaías. Entonces Jesús proclama

260. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'exaltation du Fils de l'Homme (Jn 12, 31-36)* , «Gregorianum», 49 (1968) 460-478.

261. Cfr. Jn 12, 16.

262. Cfr. Jn 12, 27-28. Cfr. X. LÉON-DUFOUR; *«Pére, fais-moi passer sain et sauf à travers cette heure!» (Jn 12, 27)* , en O. CULLMANN, *Neuen Testament und Geschichte*, 1972, p. 157-165.

263. Cfr. Jn 12, 29-32

su divinidad y explica que quien le ve a El, ese ve al Padre. También dice: «Yo soy la luz que ha venido al mundo para que todo el que cree en mi no permanezca en tinieblas»[264]. Como vemos, después de hablar de la muerte y la resurrección, de la humillación y la glorificación, el relato se remite a lo dicho antes sobre la luz y las tinieblas. De ese modo se enlazan las fiestas anteriores con la fiesta principal, en la que el evangelista nos va a narrar lo más importante de su relato.

Es preciso recordar que en la celebración de la Pascua había dos momentos principales. Uno correspondía al rito del sacrificio del cordero, con el derramamiento de su sangre como elemento primordial, dado el profundo significado de ese verter la sangre. Con ello se reconoce la grandeza y soberanía divina, ante la cual se vertía el don más precioso, el de la vida que la sangre representa. Por otro lado, el sacrificio entrañaba la entrega a Dios de algo propio y muy estimado. Por eso el sacrificio era considerado de más categoría, cuanto más grande era el valor de lo sacrificado. Son datos que es preciso tener en cuenta, pues gracias a ellos podremos comprender, en cierto modo al menos, la grandeza y el valor del sacrificio de Cristo, que en la Pascua se lleva a término.

La otra parte de la celebración pascual estaba constituída por el rito de la Cena de la Pascua. Ya vimos los diferentes momentos de su liturgia, a través de la que se recordaba y se revivía la liberación de Israel del poder opresor de Egipto. Esta parte de la celebración, como vimos, recuerda la noche que precedió a la marcha hacia la libertad, a la huída al desierto. Por los Sinópticos sabemos que fue en el marco de esa Cena en el que Jesucristo instituyó la Eucaristía. Apuntamos ya que el IV Evangelio omite ese importante acontecimiento. Como posible explicación aducíamos el hecho de que San Juan nos había referido con amplitud los discursos de Jesús de Cafarnaún[265], en los que de forma clara y extensa se habla de la doctrina referente al Pan de Vida. Esto le eximía de volver a referirse a la Eucaristía, máxime cuando era una cuestión que habían tratado no sólo los tres primeros evangelistas, sino también el apóstol San Pablo. Pero, sobre todo, pensamos que hay una razón más fuerte aún. Nos referimos a la intención que parece tener San Juan de destacar un aspecto fundamental, de pasar a un primer plano una verdad que, de alguna forma, queda menos resaltada en los relatos de la institución de la Eucaristía.

264. Jn 12, 46
265. Cfr. Jn 6, 26-59.

Nos referimos al carácter sacrificial del Sacramento de la Eucaristía, un poco velado en dichos relatos, en los que se destaca más el banquete ritual, aunque es evidente que se trata de un banquete sacrificial. En efecto, en la Cena el Señor ofrece el pan como su Cuerpo, entregado por ellos[266], y tomando el cáliz dice que es su Sangre, derramada para la remisión de los pecados[267]. Se habla, además, de la Nueva Alianza sellada con esa Sangre. Por tanto el aspecto sacrificial está presente en dichos relatos. Sin embargo, la primera celebración de Eucaristía en la Cena, lo mismo que ocurre en la celebración de la Santa Misa, es una celebración incruenta y sacramental, aunque real, del sacrificio de la Cruz. Tan real que, según la doctrina de la Iglesia, esa celebración se identifica con el sacrificio de Jesucristo en la Cruz. Sin embargo, cuando el Señor realiza ese sacrificio de Sí mismo, de forma cruenta y dolorosa, en inusitada y grandiosa expresión de amor a los hombres, es en el Calvario. Entonces es cuando Jesús se ofrece en holocausto perfecto al Padre, en el sacrificio supremo y único.

Y eso es lo que se subraya en el relato joanneo, que prescinde de la institución del Sacramento del Altar, para destacar el Sacrificio de la Redención. No porque sean realidades distintas, sino porque al Sacramento le precedió, si no en el tiempo sí en importancia, el mismo Sacrificio. Es verdad que ya los Sinópticos hablaron del Sacrificio de Cristo, de su pasión y su muerte en la Cruz. Pero San Juan añade nuevas perspectivas a ese mismo acontecimiento histórico, lo contempla con más profundidad dentro del marco de la Fiesta de la Pascua, destacando, repetimos, el rito del sacrificio del cordero pascual sobre el altar de los holocaustos en el Templo de Jerusalén. Allí se inmolaba la víctima y se derramaba la sangre del sacrificio. Para San Juan ese es el momento central de la Pascua. Y es ese momento el que, de una forma o de otra, gravita en todo el relato evangélico y, de modo más fuerte y bello, en el relato de la Pasión, que constituye la segunda parte de todo el Evangelio, el *Libro de la Gloria*.

17. *La última Cena*

Somos conscientes de la dificultad que hay para conformar la cronología de la Pasión en San Juan con la de los otros evangelistas.

266. Cfr. 1 Co 11, 24.
267. Cfr. Mt 26, 28.

Los datos ofrecidos por nuestro autor son más concretos y abundantes, y hasta más coherentes entre sí[268]. La solución más común apunta a la utilización de dos calendarios diversos por parte de los Sinópticos y, de otro lado, por San Juan. Otra posibilidad, bastante aceptada hoy, es la de que Juan adoptó el calendario que seguían los esenios de Qumrán, presente también en el apócrifo titulado *Libro de los Jubileos*[269]. Prescindimos de entrar en más detalles sobre esta difícil cuestión, importante en sí misma, pero no tanto en relación con el estudio de la teología de San Juan.

El *Libro de la Gloria*, como vimos, tiene tres secciones. La primera y más extensa nos refiere los así llamados discursos del adios. Son diversos los temas que el Señor va desarrollando, en ese clima especial de la última noche del Cenáculo. Nosotros nos fijaremos sólo en aquellos aspectos referentes a la fiesta pascual, realizada plenamente en Cristo, como tratamos de exponer.

Ya las primeras palabras del relato hablan de dicha fiesta: «Antes de la fiesta de la Pascua»[270]. Algunos traducen «la víspera de la Pascua»[271]. Sin embargo el texto griego dice simplemente Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, *prò dè tẽs heortẽs toũ páscha*, «antes de la fiesta de la Pascua», versión común entre las traducciones castellanas. Por otra parte, cuando se habla se habla de la víspera de la Pascua, se usa el término técnico de *Parasceve*[272]. Es un detalle, nimio si se quiere, pero de cierta importancia para ver como nuestro autor sagrado avanza, de modo paulatino y progresivo en su narración, hacia la fiesta pascual. De esa forma destaca el desenlace final. Así crea una cierta expectación y aumenta el interés del relato.

También al comienzo, podemos ver otra referencia a la fiesta cuando dice «mientras celebraban la cena»[273]. Esto implica que cuanto acontece a continuación, ocurre durante esa Cena. Es cierto que San Juan, a diferencia de los Sinópticos, no dice nada sobre la índole pascual de esa cena. Sin entrar a fondo en este asunto, con otros autores podemos sostener que hay datos suficientes para abogar por la ín-

268. Cfr. Varios, *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, Pamplona 1995, p. 91 ss.
269. Cfr. A. JAUBERT, *Le date de la Céne*, París 1957, p. 58. 105 ss.
270. Jn 13, 1.
271. C. BALLESTER NIETO, *El Nuevo Testamento de N. S. Jesucristo*, Tournai 1936, *in loc.* Varios, *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, Pamplona 1985, *in loc.*
272. Cfr. Jn 19, 14. 31. 42.
273. Jn 13, 2.

dole pascual de dicha Cena[274]. Por tanto, cuanto sucede durante la Cena, ocurre en el marco de la fiesta. Además, también en la primera parte del relato, hay una alusión expresa a la Pascua cuando el Señor le dice a Judas que compre lo necesario para la fiesta[275]. Siguen las palabras que Jesús pronuncia ante los suyos, como despedida, antes de iniciar el camino del Calvario, destacando sobre todo la plegaria final del Señor, llamada la oración sacerdotal de Jesucristo[276]. Es un texto que merece estudio aparte. De momento, digamos tan sólo que esta oración se relaciona estrechamente con los relatos de la Pasión, a la cual nos introduce subrayando, en primer lugar, el aspecto sacrificial, sagrado, de la crucifixión de Jesucristo. Destaca, además, el aspecto glorioso de este acontecimiento, o lo que es lo mismo, su condición de ser la Gran Fiesta de la Historia de la Salvación. En efecto, en toda fiesta es un elemento primordial la alabanza a Dios, el reconocimiento de su bondad y de su poder, en definitiva, el darle la gloria que le corresponde. Si tenemos en cuenta que en la oración sacerdotal de Cristo se insiste una y otra vez sobre el tema de la gloria, podemos decir que cuanto sigue a continuación, acontece bajo la luz de esa gloria.

Pero vayamos por partes. Decíamos que este pasaje final de los discursos de la Cena, se une estrechamente con el relato inmediato de la Pasión. Así se deduce, en efecto, de la fórmula que inicia la narración de los sufrimientos de Cristo: Ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν, *Taũta eipòn Iesoũs exẽlthen*, «dicho ésto, salió Jesús»[277]. Se trata de una fórmula especial de transición narrativa que conecta lo que se ha narrado con lo que se va a narrar[278]. Podríamos afirmar que si no se hubieran dicho esas cosas, lo que luego ocurre sucedería de otra manera. Es, por otra parte, una fórmula típicamente joannea[279] y siempre se usa en el sentido apuntado[280], de tal modo que lo que sigue es como una consecuencia de lo que antecede, o un desarrollo de cuanto se acaba de decir.

274. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según S. Juan*, Barcelona 1980, t. III, p. 60-76.
275. Cfr. Jn 13, 29.
276. Cfr. A. ORBE, *Oración sacerdotal. Meditaciones sobre S. Juan*, Madrid 1979. G. SEGALLA, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17). Un addio missionario*, Brescia 1983.
277. Jn 18, 1.
278. Cfr. C. J. BJERKELUND, *Tauta egeneto*, Tubinga 1987. Similar a esta fórmula es la de μετὰ ταῦτα, *metà taũta* de la que tratamos en la nota 18 de éste capítulo.
279. cfr. R. SCHACKENBURG, o. c., t. III, p. 272.
280. Cfr. Jn 7, 9; 9, 6; 11, 43; 13, 21.

En nuestro caso es importante destacar ese dato pues el tema del sacrificio y del sacerdocio de Cristo, así como el de la gloria, nos proporcionan la clave decisiva para poder entender bien la peculiar perspectiva desde la que San Juan nos transmite, bajo la inspiración divina, sus recuerdos sobre cuanto sufrió el Señor y cuál era el verdadero y profundo sentido de todo lo ocurrido. Sobre el aspecto sacerdotal y el ofrecimiento al Padre de Sí mismo, como víctima del Sacrificio supremo, nos limitamos a dejar constancia del hecho. De una parte porque la relación de ese aspecto con la fiesta es más remota. Y por otro lado es una temática tan interesante como difícil, que merece una estudio aparte[281].

En cuanto al tema de la gloria, vemos como es lo primero que Jesús pide al Padre: «Padre, ha llegado la hora. Glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique»[282]. Dos veces se usa el verbo «glorificar». Luego, al final de esta primera perícopa, Jesús vuelve a decir: «Ahora, Padre, glorifícame Tú a tu lado con la gloria que tuve junto a Ti...»[283]. Otra vez son dos las veces que aflora el tema de la gloria. Tenemos, por tanto, una clara insistencia en este concepto, destacado además con la inclusión semita en relación con el versículo inicial. Esta referencia, tan fuertemente subrayada, se complementa al final de la plegaria donde el Señor vuelve al tema de la gloria, explicando como El ha dado a los discípulos la gloria que ha recibido del Padre, «para que sean uno...» [284]. Finalmente suplica que aquellos que el Padre les ha confiado estén con El, para que vean su gloria[285]. Termina la oración recordando como Jesús ha dado a conocer al Padre, «para que el amor con que Tú me amaste —concluye— esté en ellos y yo en ellos»[286]. Estas últimas palabras vienen a explicar el sentido de lo que ha dicho sobre la gloria, la grandeza del Padre en cuanto se manifiesta y es reconocida, y amada. La oración sacerdotal de Jesucristo, por tanto, se inicia y se concluye con el tema de la gloria. Así enciende nuestro hagiógrafo luces nuevas para la contemplación, amorosa y lúcida, de la Pasión y Muerte, Resurrección y Exaltación de Jesús.

281. Una obra que trata de esta cuestión con amplitud y acierto es la R. FEUILLET, *Le sacerdoce de Christ et de ses ministres, d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, París 1972.
282. Jn 17, 1.
283. Jn 17, 5.
284. Jn 17, 22.
285. Cfr. Jn 17, 24.
286. Jn 17, 26.

Esta plegaria, pronunciada poco antes de la entrega del Señor al sacrificio total de Sí mismo, inicia el cumplimiento de «la hora» de Jesús, que desde Caná ha resonado, cada vez con más fuerza y claridad, en todo el relato evangélico.

Ya cuando Judas salió del Cenáculo «era de noche»[287]. La oscuridad es aún más densa cuando salen el Maestro y los demás discípulos. Pero de alguna forma las palabras de Jesús, tan llenas de esperanza, produjeron cierta claridad al anuciar el triunfo después de la lucha que se iba iniciar. Incluso en los primeros momentos del prendimiento, las luces se encienden con más fuerza en el relato de San Juan que, a diferencia de los Sinópticos, especifica como aquellos que le prendieron llevaban en sus manos linternas y antorchas[288]. Es cierto que se trata de una luz artificial y débil, pero suficiente en medio de aquella oscuridad nocturna y, sobre todo, algo muy significativo en el conjunto del relato. Son detalles narrativos, breves pinceladas, que sugieren y evocan el comienzo de la última y terrible batalla entre la Luz y las tinieblas. En todo caso, la oración de Cristo, iniciada y concluída con el resplandor de la gloria, ilumina el relato de la pasión. Por ello nos gusta decir que la oración sacerdotal de Cristo es el Pórtico de la Gloria al relato de su Pasión.

18. *El Sacrificio de Cristo, culmen de la Pascua*

Después de los discursos de despedida que Jesús pronuncia en la Cena, se inicia el relato de la Pasión y Muerte del Señor, durante la última Pascua[289]. Así como en la primera predominaba la idea del Templo nuevo[290], y en la segunda se destacaba la doctrina del Pan de Vida, en la tercera y última Pascua se subraya con vigor el sacrificio del cordero pascual, sustituído por Jesucristo, el «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo»[291]. Hacia ese momento tiende todo el relato con un dinamismo interno que le da una gran fuerza dramática. La primera escena ocurre en el Getsemaní con el prendimiento

287. Jn 13, 30.
288. S. Mateo y S. Marcos hablan sólo de las espadas y palos que portaban los que apresaron a Jesús, mientras que S. Lucas no dice nada al respecto (cfr. Mt 26, 47 y par.)
289. Cfr. A. VANHOYE, I. DE LA POTTERIE, C. DUQUOC, E. CHARPENTIER, *La Passion selon les quatres Evangiles*, París 1981.
290. Cfr. Jn 2, 13-22.
291. Jn 1, 29.

del Señor. Sucede el interrogatorio ante Anás, para pasar enseguida al proceso ante Pilato, narrado con amplitud y esmero por nuestro hagiógrafo.

La figura de Jesucristo, a lo largo de toda la narración, aparece majestuosa, también en medio de su humillación y dolor. Así lo vemos en el momento de ser apresado en el huerto. La oración quebrantada del Señor y su tedio de muerte, el sudor de sangre de que habla San Lucas, no aparece en el IV Evangelio. San Juan lo da por sabido y lo omite, para destacar la gallardía y el valor de Jesús que sale al encuentro de los que le buscan. Con sólo su palabra los derriba por tierra. Luego se entrega vencido e inerme en manos de sus enemigos. No obstante, su actitud es serena, su figura se muestra erguida. Ante Anás, al ser abofeteado, pregunta el por qué de aquel castigo injusto.

Después del proceso ante las autoridades judías, «condujeron a Jesús de Caifás al pretorio. Era muy de mañana. Ellos no entraron en el pretorio para no contaminarse y poder comer la Pascua»[292]. Esa alusión al crepúsculo nos permite considerar que, de modo paulatino, la noche se desvanecía, y la luz del alba avanzaba por el oriente. Es la claridad del día de la Pascua, evocada por San Juan en medio de la vergüenza y la humillación del Señor, juzgado y condenado por los tribunales inícuos de los hombres. Pero el Señor sigue mostrando su dominio y señorío. En efecto, ante Pilato aparece seguro, en contraposición de la postura voluble del Pretor, inseguro y nervioso por el acoso de los Sacerdotes y la muchedumbre de los judíos. Durante el proceso ante el poder romano se vuelve a evocar la Pascua, al hablar de la costumbre de soltar un preso por la fiesta e intentar Pilato liberar a Jesús, rechazado por los judíos, que prefirieron a Barrabás[293]. Y «Barrabás era un ladrón»[294], añade asombrado y con pena nuestro evangelista.

Al final del proceso ante el tribunal romano, como adelantamos, la escena conclusiva[295] adquiere una gran solemnidad. Es el cúlmen

292. Jn 18, 28. Cfr. S. DOCKX, *Le 14 Nisan en l'an 30. Chronologie Néotestamentares et vie de l'Eglise Primitive*, París 1976, p. 21-29.
293. Cfr. Jn 18, 39.
294. Jn 18, 40.
295. Todo el relato del proceso ante Pilato adquiere en el IV Evangelio una especial relevancia, tanto por la amplitud que tiene en relación con los sinópticos, como en el modo de referirlo con una estructura «chiástica» perfectamente construída por medio de los verbos ἐξέρχομαι, *exérchomai* y εἰσέρχομαι, *eisérchomai*, «entrar» y «salir» (cfr. Jn 18, 29. 33. 38b, en paralelismo con Jn 19, 4. 9. 13). Son siete escenas de las que las tres primeras se corresponden, también en la temática, con las tres últimas, dejando en el centro la es-cena cuarta (Cfr. Jn 19, 1-3) en la que Jesús es coronado de espinas y proclamado como Rey de los judíos. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, París 1986, p. 86 ss.

de todo el proceso y ha sido objeto de especial atención por su profundo sentido teológico. Se describe con detalle el lugar y el momento en que todo ocurre: «Pilato entonces, al oir estas palabras, sacó afuera a Jesús y lo sentó en el tribunal, en el sitio que llaman «El enlosado» (en hebreo *Gabbata*). Era el dia de la Preparación de la Pascua, hacia el mediodía»[296]. Como vimos, ese instante era el mismo en que comenzaba el sacrificio pascual en el Templo. Con ello el hagiógrafo establece una paralelismo con el sacrificio de Jesucristo, al que ha llamado en dos ocasiones Cordero de Dios[297]. Al mismo tiempo que la celebración judía, la Pascua cristiana comenzaba. Una nueva y más valiosa víctima era entregada al sacrificio, Cristo Jesús. Y la liberación que el sacrificio recordaba se hace presente de modo más excelente y definitivo. La sangre del Cordero iba a derramarse en remisión de todos los pecados del mundo. Se cumplían así las profecías antiguas y aquello que todos los sacrificios significaban. Se verificaba la Redención, se realizaba la Salvación.

Pero la fiesta de la Pascua sigue su grandiosa y trágica celebración: «Como era la Parasceve, para que no se quedaran los cuerpos en la cruz el sábado, pues aquel sábado era un día grande, los judíos rogaron a Pilato que les quebraran las piernas y los quitasen»[298]. Es el momento de la Transfixión, cuando del costado herido de Jesús mana sangre y agua. Se cumplían así las palabras que Jesús pronunció con solemnidad, en alta voz, con motivo de la Fiesta de los Tabernáculos[299]. Es un momento en el que se inicia el río de aguas vivas que purificará y vivificará a los hombres. Se trata de un pasaje intimamente relacionado con el Templo Nuevo, que en Cristo se realiza, según vimos en otro momento[300]. Aquí interesa recordar el derramamiento de sangre que era parte principal en el sacrificio del cordero de la Pascua. Otro rito de ese sacrificio era el no romper los

296. Jn 19, 13-14. Hemos seguido la versión litúrgica española que, en este caso, recoge muy bien el simbolismo que el evangelista destaca al presentar, paradójicamente, a Jesús sentado en el tribunal. Destaca con ello que quien parecía ser el reo, en realidad era el juez. Y los que condenaban, en realidad eran los condenados. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Jésus, roi et juge d'apres Jn 19, 13: ekathisen epi bematos*, «Biblica», 41 (1960) 217-247. M. BALAGUÉ, *Y lo sentó en el tribunal (jn, 19, 13). Reparos a la traducción litúrgica*, «Estudios Bíblicos», 33 (1974) 63-67. R. ROBERT, *Pilate a-t-il fait de Jésus un juge?*, «Revue Thomiste», 83 (1983) 275-287.

297. Cfr. Jn 1, 29. 36.

298. Jn 19, 31.

299. cfr. Jn 7, 37-39.

300. Ver el capítulo anterior dedicado al Templo nuevo.

huesos del animal sacrificado, según se dice en el libro del Exodo[301]. Nuestro autor hace referencia expresa a ese rito al decir que los soldados no rompieron las piernas de Cristo.

Por tanto, lo mismo que la víctima pascual, Jesús también es desangrado y, de la misma forma, no se le quebranta ningún hueso. De esta manera, vuelve San Juan a contemplar a Jesús como la víctima del nuevo y supremo sacrificio pascual. La entrega de aquel que habiendo amado a los suyos, los amó hasta el final[302]. Mostraba así el más grande amor que alguien puede tener, el de dar la vida por el amado[303].

Después de morir Jesús y ser atravesado por la lanza, el cuerpo del Señor es conducido al sepulcro y depositado allí. El relato es muy breve y termina recordando, de nuevo, que era la Parasceve de los judíos[304]. Todo termina en el transcurso de esa fiesta pascual, sosteniendo nuestro autor el ambiente sagrado de aquella celebración, que en Jesucristo alcanza todo su sentido y significado. También la muerte y la ceremonia funeraria se iluminan con la luz de la Pascua, en plena celebración después del sacrificio de los corderos en el Templo, consumado y realizado ya el Sacrificio de la Víctima por excelencia, Jesucristo Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Por otra parte, podemos afirmar que el ambiente litúrgico también está presente en las pompas fúnebres, pues su celebración era todo un rito sagrado. Es digno de notar el detalle del sepulcro sin estrenar, tatalmente nuevo. Era preciso aislar perfectamente el cadáver de Jesús y evitar que fuera confundido con otro cualquier difunto. También destaca el cuidado y la generosidad con que quieren preparar para la sepultura el cuerpo muerto del Señor.

19. *El día siguiente al sábado*

El relato que sigue a la sepultura del Señor, comienza con una indicación cronológica, relacionada con la fiesta del sábado: «El día si-

301. Cfr. Ex 12, 46. Cfr. I. SEYNAEVE, *Les citations scripturaires Jn 19, 36-37: une preuve en faveur de la typologie de l'agneau pascal?*, «Revue Africaine de Théologie», 1 (1977) 67-76. I. DE LA POTTERIE, *La passion selon l'ávangile de Jean*, París 1986, p. 186.
302. Cfr. Jn 13, 1.
303. Cfr. Jn 15, 13.
304. Cfr. Jn 19, 42.

guiente al sábado, al amanecer, cuando todavía estaba oscuro...»[305]. Luego volverá a decir que «al atardecer de aquel día, el siguiente al sábado» vino Jesús a los suyos[306]. Será también un día siguiente al sábado, «a los ocho días» dice el evangelista[307], cuando el Señor Resucitado se aparezca por tercera vez a sus discípulos.

Hay que tener en cuenta que el día siguiente al sábado era el primer día de la semana, el día que los cristianos adoptarían para celebrar el Día del Señor. Así lo vemos en la primera visión del Apocalipsis en que el vidente de la isla de Patmos, precisamente «el Día del Señor»[308] cae en éxtasis. Era el día de fiesta por excelencia para los primeros cristianos, el *Dies domini*, el Domingo. En ese día se celebraba la Eucaristía estando reunidos los cristianos[309].

San Juan se adentra así en la nueva y definitiva etapa, se inserta en el nuevo ritmo de la Liturgia[310], y también de la Historia, distinta ya desde la muerte y resurrección de Jesucristo. En el pasaje en que se trató de la fiesta del sábado, superado por Jesucristo con la curación del paralítico de la piscina probática, el Señor dijo a sus contricantes: «Mi Padre trabaja hasta ahora y yo también trabajo»[311]. Así se ponía a la altura de Dios, que está por encima del sábado. Por otra parte ese «hasta ahora» remite a un tiempo en que ya no trabajará más.

Con esas palabras misteriosas se está refiriendo a ese llevar a cabo las obras que ha de hacer, en nombre del que le ha enviado y mientras dura el día. Una vez realizadas esas obras con las que la Redención se realiza, Jesucristo entra en el descanso definitivo, en el verdadero reposo de Dios[312]. Estamos así en una fiesta totalmente diversa, donde el descanso festivo, el nuevo שׁבת, *shabat*, adquiere una dimensión trascedente[313]: es la primicia de la celebración gozosa y eterna de los que entrarán en el descanso de Dios, el descanso eterno de los que han sido elegidos y salvados por Cristo.

305. Jn 20, 1. Cfr. G. GHIBERTI, *I racconti pasquali del cap. 20 di Giovanni confrotati con le altre tradizioni neotestamentarie*, Brescia 1972. L. DUPONT, C. LASH, G. LEVESQUE, *Recherche sur la structure de Jean 20*, «Biblica», 54 (1973) 482-498.
306. Jn 20, 19.
307. Jn 20, 26.
308. Ap 1, 10.
309. Cfr. Hch 20, 7; 1 Co 16, 2.
310. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 634.
311. Jn 5, 17. Otros traducen el ἕως ἄρτι, *héos árti* del original por «siempre». Sin embargo, nos parece más fiel la versión que, en este caso hemos adoptado.
312. Cfr. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Evangile johannique*, París 1951.
313. Cfr. Hb 4, 1-11.

El relato de las apariciones se desarrolla también en una ambientación litúrgica[314]. Están todos reunidos, el Señor está presente y les da la paz, se habla del Sacramento de la Penitencia, del perdón de los pecados y de la acción del Espíritu Santo[315]. Todos estos acontecimientos inauguran la época mesiánica, son el inicio de la salvación llevada a cabo con el sacrificio de Jesucristo. Esto justifica que los primeros cristianos dieran tanta gran importancia a este día. San Juan lo ha tenido en cuenta en los relatos de las apariciones de Jesús resucitado. De esa forma, con la luz de una nueva liturgia, en el primer día de la semana, el Octavo Día, termina el IV Evangelio. La importancia de este día la destaca San Ignacio de Antioquía, al decir que ya no hay que vivir «para el sábado, sino para el día del Señor, en que la vida amaneció para nosotros gracias a El y a su muerte»[316].

314. Cfr. D. MOLLAT, *L'apparition du Ressucité et le don de l'Esprit. Jn 20, 19-23*, «Assemblées du Seigneur», 30 (1970) 42-56. I. SUGGITT, *The Eucharistic Significance of John 20, 19-24*, «Journal of Theology for Southern Africa», 16 (1975) 52-59. M. A. CHEVALLIER, *«Pentecôtes» et «Pentecötes» johanniques*, «Recherches de Sciences Religieuses», 69 (1981) 301-314.

315. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 1332 s.

316. *Epist. a los Magnesios*, 9, 1. Cfr. también *Epist. de Bernabé*, 15, 8-9; JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 41, 4. M. BALAGUÉ, «Cultura Bíblica», 19 (1962) 365 ss.

PARTE III:
LOS SACRAMENTOS

CAPÍTULO I
TEOLOGÍA DE LOS SACRAMENTOS[1]

Es esta una cuestión ampliamente debatida y que aún sigue suscitando interés. Prueba de ello, aparte de los muchos trabajos publicados[2], es que en los congresos de la Studiorum Novi Testamenti Societas de los últimos años, en el seminario dedicado a los escritos joánicos, se ha venido estudiando Jn 6, capítulo de contenido claramente sacramental por los discursos del Pan de vida. También en el Simposio de la Fundación bíblica española, tenido en Granada, septiembre del 92, la conferencia de clausura, pronunciada por el profesor L. A. Schöckel, versó en gran parte sobre Jn 3, de clara índole sacramental al hablar del nuevo nacimiento por el agua y el Espíritu.

El tema ha dividido a los autores en dos corrientes contrapuestas, entre las cuales hay posturas intermedias de diversas características. Antes de repasar las teorías propuestas por unos y otros, es importante decir que el IV Evangelio es un campo privilegiado para el estudio de la teología sacramentaria, sobre todo por la importancia que da a la Encarnación del Verbo[3], a la presencia en la Historia del

1. Publicado en gran parte por «Salmanticensis», 42 (1995) 5-27. Este trabajo, junto con los que siguen sobre el Bautismo y la Eucaristía, con la bibliografía aportada, fueron presentados en 1993 a la II Bienal de la Fundación Martín Alonso Pedraz-Blanca Jiménez Tour, en concurso promovido para profesores de la Universidad de Salamanca y de Centros de Estudios de Teología afiliados, entre los que está el Centro de Estudios Teológicos de mi Archidiócesis de Mérida-Badajoz, en cuyo Seminario Mayor imparto clases de Exégesis de Nuevo Testamento desde el curso 1964-1965. El trabajo fue premiado en su momento con trescientas mil pts. Aprovecho para dejar constancia de mi gratitud hacia la Pontificia Universidad de Salamanca.

2. Ponemos al final de este capítulo la bibliografía aportada por E. Malatesta, Van Belle y Rábanos Espinosa-Muñoz León.

3. En este sentido dice P. R. Tragan: «Il quarto vangelo costituisce un testo privilegiato per la riflessione sull'economia dei segni e dei sacramenti entro el Nuovo Testamento. Giovanni, in effetti, presenta la persona storica di Gesù come il Verbo di Dio fatto carne (1, 14). Egli é l'«inviato» (4, 34; 5, 23; 6, 38-39; 7, 18. 28; etc.), l'«unigenito» (1, 14. 18; 3, 16. 18) che rende possibile l'acceso dell'uomo creato al Dio trascendente (14, 7. 9)». *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, P. R. Tragan (ed.), Roma 1977, p. 7.

Hijo de Dios hecho hombre y enviado como revelador del Padre. Cuando el Señor dice «Yo soy la Puerta» y también «Yo soy el Camino....»[4] se refiere a que por medio de su humanidad llegamos hasta la divinidad, así se nos muestra el sendero real para llegar a lo «irreal», el modo visible de llegar a lo invisible, la forma natural de alcanzar lo sobrenatural, el camino concreto y tangible para pasar de la inmanencia a la trascendencia. Si todo hombre es imagen y semejanza de Dios, según el relato del Génesis[5], Jesucristo lo es de modo singular, en cuanto El es no sólo «perfectus Deus», perfecto Dios, sino también «perfectus homo», perfecto hombre, según proclama el Símbolo Seudoatanasiano. Jesús es el modelo acabado de la criatura nueva, el nuevo Adán. Y si en todo hombre, en el renacido por el Bautismo de modo especial, se refleja la imagen de Dios, de forma singular y privilegiada se refleja, en la humanidad de Jesús de Nazaret, el «resplador de su gloria e impronta de su sustancia»[6]. La misma carne, σὰρξ, *sàrx* término tan querido por el Evangelista[7], trasparenta podemos decir la divinidad. Trasparencia que conlleva el conocimiento de ese Dios a quien nadie ha visto jamás y que nos revela el que estaba en el seno del Padre[8]. Un conocimiento, por otra parte, que suscita la fe y, en consecuencia, la salvación[9]. Con razón se ha llamado a Jesucristo el Sacramento del Padre. No sólo porque lo revela, sino también porque por medio de esa revelación hace posible la redención del hombre. Esa mediación transmisora y causativa de la carne de Dios humanado para la salvación nos ayuda a comprender que el agua, por el querer divino, pueda purificar y vivificar al hombre en lo más hondo de su

4. Cfr. Jn 10, 9; 14, 6.
5. Cfr. Gn 1, 27.
6. Heb 1, 3. «El término impronta traduce la palabra griega *character*, de la cual viene la castellana carácter. Significa la marca dejada por un instrumento utilizado para grabar o sellar a fuego (por ejemplo, como hacen los anillos con sobre el lacre, o los sellos en un documento, o los hierros de las divisas en el ganado). Esta palabra quiere indicar dos cosas: en primer lugar, la perfecta igualdad entre la marca y el sello y, en segundo lugar, la permanencia del signo grabado» (Varios, *Sagrada Biblia. Epístola a los Hebreos*, Pamplona 1987, p. 83). F. Zorell al estudiar dicho vocablo griego afirma que «Dei Filius est *ch. hupostáseos autoû* sc. Dei Patris, expressa imago essentiae Patris. Hb 1, 3: qualis Pater, talis Filius. vulg. 'figura substantiae ejus'» (*Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Roma 1961, c. 1434).
7. Cuando el hagiógrafo habla de que el Hijo de Dios se hace hombre, lo expresa diciendo que se hizo *carne*, con toda la carga de humanidad, casi animalidad, que ello comporta. Y al referirse a la Eucaristía, no habla como los Sinópticos del Cuerpo de Cristo, sino de la carne y la sangre del Señor.
8. Cfr. Jn 1, 18.
9. Como nos aclara el Evangelista, cuanto ha sido escrito tiene la finalidad de suscitar la fe en los hombres, para que crean, y creyendo tengan vida en su nombre (Cfr. Jn 20, 31).

ser, que el pan y el vino sean los soportes, o accidentes, de la sustancia del cuerpo, la sangre, el alma y la divinidad de Jesucristo, según la doctrina definida en Trento[10]. También el Verbo hecho carne nos facilita la comprensión del perdón de los pecados mediante la palabra transida por la fuerza del Espíritu[11].

Otro aspecto del IV Evangelio que nos acerca al misterio de los Sacramentos es la importancia que nuestro hagiógrafo da a los signos, el valor de símbolo que da a los hechos de Cristo, la capacidad y fuerza de significación que descubre en cuanto ocurre en la vida del Señor[12]. Pero sobre esta cuestión volveremos más adelante.

Por tanto, Juan es el que más contribuye a un conocimiento profundo de la doctrina sacramentaria. Por él sabemos que es a través de las aguas bautismales como Dios engendra a sus hijos y les confiere el Espíritu Santo[13], siendo el Bautismo fuente de vida eterna[14]. De la misma forma la Eucaristía es medio indispensable para transmitir la vida divina a los hombres por Jesús[15], el Pan del cielo que sustituye al maná[16], o indica que es en la muerte de Cristo donde lo Sacramentos tiene su fuente y su eficacia[17]. En definitiva, el evangelista indica «las resonancias sacramentales de las palabras y las obras de Jesús que realmente formaban parte de la tradición evangélica»[18].

1. *Posturas antagónicas*

A pesar de todo hay autores, antiguos y modernos, que no aceptan la presencia de los Sacramentos en el IV Evangelio, al que incluso llegan a calificar de antisacramentalista. Vamos a ocuparnos de ellos, pasando luego a los que defienden lo contrario desde diversas perpectivas, para terminar con unas reflexiones a modo de conclusión.

10. Cfr. Sess. XIII, c. 1. Dz 883.
11. Cfr. Jn 20, 22-23.
12. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Hermenéutica de los símbolos en San Juan*, en Varios, *Biblia y hermenéutica*, Pamplona 1986, p. 453-475. *El Evangelio según San Juan. Introducción y exégesis*, Badajoz-Pamplona 1996, p. 53-74.
13. Cfr. Jn 3, 5; 7, 37-39
14. Cfr. Jn 4, 13-14.
15. Cfr. Jn 6, 57.
16. Cfr. Jn 6, 32.
17. Cfr. Jn 19, 34.
18. R. E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1979, p. 132.

En el primer grupo tenemos a R. Bultmann que rechaza abiertamente toda referencia a los Sacramentos, estimando que los pasajes en los que se pueden estimar alusiones o afirmaciones sobre el tema se han de considerar interpolaciones posteriores[19].

Por otra parte, estima que Juan se centra sobre la Revelación de la Verdad a través de Jesús. Los Sacramentos como medios necesarios de salvación no entran en el horizonte cristológico joanneo[20]. Los textos sacramentales del IV Evangelio[21] no se adaptan, dice este autor, ni por el vocabulario ni por el contenido, al contexto evagélico. Entre los críticos más severos con esta postura podemos señalar a O. Cullmann[22].

En cada uno de los pasajes en los que otros estiman una referencia a un Sacramento, R. Bultmann da unas razones en contra de ello. Así considera abusivo cualquier alusión al Bautismo cuando se habla del agua que, según el, se refiere al don de la revelación. En cuanto a Jn 6, 51-58 reconoce el valor sacramental de dichos vv., pero estima que son una interpolación posterior[23]. Niega, por tanto, el valor eucarístico de las referencias al pan vivo. Pero, como dice Cullmann eso es violentar el texto[24].

G. Bornkamm, en 1956, siguiendo a Bultmann, había considerado Jn 6, 51c-58 como un texto proveniente del redactor eclesiástico[25],

19. Así señala a Jn 3, 5; 6, 51-58 y 19, 34b-35 como añadidos del redactor eclesiástico posterior para remitirse simbólicamente al Bautismo y a la Eucaristía. También añadió alusiones escatológicas para armonizar a Juan con la tradición sinóptica y conseguir así que la Iglesia aceptara el IV Evangelio. R. E. Brown está de acuerdo en que Jn 6, 51-58 sea un añadido posterior, aunque se plantea si fue hecho para corregir la redacción anterior o para explicitarla (Cfr. *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 129).

20. Cfr. *Theologie des Neuen Testament*, Tubinga 1953, p. 405-406. *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga 1968, p. 98, 161 s. 174-176)

21. Jn 3, 5; 6, 51c-59; 19, 34b-35.

22. Entre otras objeciones dice que «La thèse de R. Bultmann selon laquelle tous ces passages seraient des interpolations a suprimer, s'avere irrecevable. Car rien est plus áloigné de l'esprit de l'évangile johannique que ces antithèses dressées par les modernes entre une soteriologie actuelle et «mystique» de une part et une eschatologie future d'autre part» (*Les Sacrements dans l'évangile johannique*, París 1951, p. 23).

23. Cfr. *Die eucaristishce Rede im Johannes-Evangelium*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 47 (1956) 161-169.

24. «En réalité, contrairement à ce qu'admet Bultmann, il n'y pas de hiatus entre ce passage et le précédent. C'est bien en effet dans la nature de la conception johannique que d'affirmer simultanément: le pain de vie c'est d'une part le porteur historique en personne de la révélation; et c'est d'autre part celui qui continue présentement à se révéler dans le sacrement» (o. c., p. 62).

25. Cfr. *Die eucaristische Rede im Johannes-Evangelium*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 47 (1956) 161-169.

motivado por la polémica naciente contra la herejía docetista. En 1976 vuelve a su interpretación y cambia de opinión diciendo que el sentido eucarístico de Jn 6 comenzaría en el v. 48[26].

Por su parte R. Lohse se alinéa también en el campo antisacramental[27] y opina que los textos sacramentales son añadidos, introducidos con el fin de coordinar la teología de IV Evangelio con la doctrina y praxis de la Iglesia. «El Evangelio de Juan en su estado original es un Evangelio sin Sacramentos»[28]. E. Sweizer pertenece también a este primer grupo que estamos presentando[29]. Respecto a Jn 6, 51-58, insiste en la necesidad de interpretarlo en un perspectiva directamente cristológica. El realismo eucarístico ha de ser referido a la realidad de la Encarnación y de la Resurrección de Cristo, en contra de la tendencia docetista[30].

El comentario de E. Haenchen[31] retorna en parte a la tesis de Bultmann y E. Lohse, o mejor a la tesis de E. Schwartz[32]. Estima que Jn 3, 3. 5; 6, 51c-58 y 19, 34 son añadidos hechos por un corrector que trata de completar, responsable también de los pasajes tomados de los Sinópticos. No aporta nada nuevo o positivo al problema joanneo, ni tiene en cuenta la bibliografía reciente. L. Belleville admite el valor simbólico del agua pero piensa que la purificación se refiere a la escatológica anunciada por los profetas[33]. Por su parte J. H. Neyrey[34] propone una interpretación exclusivamente cristológica sin alusión alguna al Bautismo. Subyace, dice, una tensión entre la Iglesia y la Sinagoga sobre la fe en Cristo.

B. Lindars propone, por una parte, el carácter litúrgico-homilético de los discursos joanneos[35], y por otra el carácter asacramental del

26. Cfr. P. R. TRAGAN, *Fede e Sacramenti negli scritti giovannei*, Roma 1985, p. 20.
27. Cfr. *Wort und Sakrament im Johannesevangelium*, «New Testamente Studies», 7 (1960-61) 110-125.
28. Citado por S. A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni*, Roma 1985, p. 292. Refiere también que Conzelmann dice: «Los sacramentos desaparecen en los escritos joánicos hasta en las más leves huellas».
29. Cfr. *The concept of the Church in the Gospel and epistles of St. John* en A. J. B. HIGGINS (ed.), *New Testament Essays in Memory of T. W. Manson* (Manchester University 1959) 230-245.
30. Cfr. *Das johannische Zeugnis vom Herrenmahl*, «Evangelische Theologie», 12 (1953) 341-363.
31. *Das Johannesevangelium*, Tubinga 1980.
32. Cfr. *Aporien im 4. Evangelium*, Berlin 1907-1908.
33. Cfr. *«Born of Water and Spirit»: John 3: 5*, Trinity Journ 1, 1980, p. 140-141.
34. *John III. A Debate over Johannine Epისstemology and Christology*, «Novum Testamentum», 23 (1981) 115-127.
35. Cfr. *The Gospel of John*, Londres 1972, p. 51-54.

IV Ev[36]. En efecto, estima que Jn 3, 5 no tiene que referirse necesariamente al Bautismo, ni Jn 19, 33-34 a la Eucaristía[37]. Naturalmente acepta el sentido eucarístico de Jn 6, 52-59, incluso estima que Jn 6, 53 es un elemento de la tradición[38], pero interpreta todo el vocabulario eucarístico del pasaje a la luz de Jn 6, 56. En cuanto a Jn 6, 26-5 y 15, 1-17, estima que son textos que se sirven de un lenguaje eucarístico, pero no se refieren a actos litúrgicos. Evocan más bien un simbolismo espiritual como Jn 4, 7-15; 11, 25-26[39].

En postura diametralmente opuesta tenemos a diversos autores, provenientes de muy diferentes campos. Entre todos destaca O. Cullmann por su decidida postura contra el antisacramentalismo en el IV Evangelio[40]. Su postura ha sido seguida por otros autores, aunque no sin matizar. Así Brown estima que Cullmann ha querido ver una alusión sacramental en todo pasaje que admita una interpretación sacramental, sin tener en cuenta si ese es el sentido que quiso dar el autor sacro, con el riesgo que ello comporta de una «eiségesis»[41]. En otras ocasiones las críticas que se le han hecho carecen de fundamento. Así no se puede exigir una mentalidad hodierna a la hora de discernir los datos en pro de los Sacramentos, cosa que hace W. Michaelis[42] cuando rechaza los casos aducidos por Cullmann, quien parte de la base de que la originalidad y el propósito principal de Juan se encuentran precisamente en el ámbito del culto y de los Sacramentos[43].

El interés del Evangelista por la liturgia lo señalan ya los Padres y el arte cristiano[44]. Pero se trata del nuevo culto cristiano que, según Cullmann, atravesaría en cierto modo todo el Evangelio. En el centro del culto en Espíritu y verdad[45] está el cuerpo de Jesús, su Persona en cuanto Verbo encarnado, muerto y resucitado. Refiriéndo-

36. Cfr. o. c., p. 58-59.
37. Cfr. o. c., p. 586-588.
38. Cfr. o. c., p. 286.
39. Cfr. o. c., p. 58.
40. *Les Sacrements dans l'Evangile de johannique*, y *Le culte dans l'Eglise primitive*, obras recopiladas en *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel 1963.
41. Cfr. o. c., p. 129.
42. Cfr. *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Berna 1946.
43. P. R. TRAGAN (ed.), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Roma 1977, p. 131.
44. Cfr. O. CULLMANN, o. c., p. 27 donde, sobre esta cuestión, cita a C. T. CRAIG, *Sacramental interes in the fourth Gospel*, «Journal of biblical Literature», (1939) 31 ss. W. H. RANEY, *The relation of the fourth Gospel to the Christian Cultus*, 1933.
45. A. GARCÍA-MORENO, *Adorar al Padre en Espíritu y verdad*, «Scripta Theologica», 23 (1991) 785-835. Ver *supra* en p. 183 ss.

se a la purifición del Templo[46], estima que el cuerpo de Jesús es el nuevo Templo donde se inaugura dicho culto[47], superando todas las barreras entre judíos y samaritanos en las controversias sobre el lugar de culto. Una confirmación de ello la tenemos en el dato de que tras la purificación del Templo[48], del cuerpo de Jesús se habla sólo en un contexto de la muerte y la resurrección[49]. Por tanto el signo supremo de la muerte-resurrección es el acontecimiento que constituye a Jesús como centro del culto nuevo, en el que se recibe el don del Espíritu «en remisión de los pecados»[50]. De ese modo Jesús viene a ser el nuevo santuario, fuente de agua viva[51], dador del Espíritu[52]. Los Sacramentos, por tanto, realizan en la Iglesia el nuevo culto en el Espíritu, donado por Cristo muerto y resucitado[53].

El interés que entraña la posición de Cullmann no quiere decir que todo su contenido sea irrefutable. Como veremos hay a veces alusiones en las que resulta forzado relacionarlas con los Sacramentos. Y, además, otra objeción de peso que hacemos es que nunca se refiere a los demás Sacramentos, limitándose al Bautismo y la Eucaristía, cuando el Sacramento de la Penitencia tiene su fundamento en el texto joanneo, cuando el Señor resucitado dice: «Recibid el Espíritu Santo; a quienes les perdonéis los pecados, les son perdonados; a quienes se los retengáis, les son retenidos»[54]. En cuanto a otros Sacramentos, también hay que decir algo desde la lectura del IV Evangelio.

2. *Anotaciones a O. Cullmann*

De todos modos, dada la importancia de Cullmann en el tema de los Sacramentos, vamos a recorrer con cierta detención su libro sobre los Sacramentos en San Juan[55], intercalando en algunos puntos aquellas matizaciones que consideremos oportunas. Comienza recor-

46. Cfr. Jn 2, 13-22.
47. CFr. Jn 4, 19-23.
48. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *El Templo nuevo*, «Nova et vetera», 15 (1990) 21-53.
49. Cfr. Jn 19, 38-40; 20, 12. Ver *supra* en p. 243 ss.
50. Jn 20, 21-23.
51. Cfr. Jn 4, 14; 7, 37-39.
52. Cfr. Jn 19, 30; 20, 21-23.
53. G. SEGALLA, *Segno giovanneo e sacramenti*, en P. R. TRAGAN (ed.), *Segni e sacramenti nel Vagelo di Giovanni*, Roma 1977, p. 31-32.
54. Jn 20, 22-23.
55. *Les Sacrements dans l'Evangile de johannique*, París 1951.

dando otros trabajos sobre las alusiones del IV Evangelio al Bautismo y al Eucaristía. Repite que el interés del evangelista por la liturgia no merma en absoluto el valor histórico de los relatos. Insiste en que la relación entre historia y Sacramentos es una de las características del IV Evangelio.

Se refiere a los elementos litúrgicos del Apocalipsis y de la 1 Juan. En el Evangelio existen también esos elementos, pero con ellos se trata de establecer una relación entre el culto de su tiempo y la vida histórica de Cristo. Refuta a quienes afirman que Juan no manifiesta ningún interés por la Historia. Para Juan el principio teológico se funda precisamente en la historicidad de lo ocurrido: «en efecto, quien dice Jesús, dice Historia»[56]. Que el Jesús de la Historia es el Cristo constituye precisamente el objeto de la fe, que el evangangelista se propone comunicar a sus lectores al escribir a su vez una vida de Jesús[57].

Pone de relieve la peculiaridad joannea respecto a los Sinópticos, destacando la importancia que en el IV Evangelio tiene el tema de la fe y del ver. Evoca el caso de Juan al llegar al sepulcro vacío y el de Tomás y su incredulidad. Se extiende en esta cuestión y habla de la acción del Espíritu Santo sobre los testigos de Cristo. Por eso los hechos narrados tienen un significado profundo, descubierto con la luz del Espíritu, tanto a la hora de escribir el hagiógrafo como en el momento de ser leído el texto por un creyente. Aquí parece conveniente no confundir el sentido del texto y el que el lector estime descubrir, aún iluminado por el Espíritu Santo. Ese sentido puede ser muy respetable, pero nunca será el sentido divinamente inspirado del texto como tal, válido en sí mismo e independiente de lo que un lector pueda comprender.

Basado en lo dicho antes sobre la iluminación del Espíritu en el lector, estima que el Evangelista cuenta con la comprensión en profundidad que el lector, con la ayuda del Espíritu Santo, ha de tener de los hechos narrados y de las palabras dichas, cuyo alcance va más allá del tiempo en que ocurrieron. Es decir, los acontecimientos y las palabras tiene su prolongación en el tiempo de la Iglesia. De nuevo nos parece que se trata más bien del sentido que el mismo texto contiene, aun cuando sea precisa una comprensión posterior que el estu-

56. «... en effet, qui dit Jésus, dit Histoire» (o. c., p. 9)
57. Cfr. O. CULLMANN, o. c., p. 7 ss.

dio atento del texto permite, sin que sea precisa una iluminación personal del Espíritu en cada lector.

Confirma su teoría recordando el empleo que hace el Evangelista de palabras o expresiones con doble, o incluso con múltiple sentido[58]. Cita ejemplos con los que confirma que el texto sugiere con frecuencia la relación que existe entre un determinado hecho de la vida de Cristo y su repercusión en la vida futura de la Iglesia[59]. Sigue ofreciendo otros pasajes que apoyan su opinión[60].

En relación con los textos que hacen referencia al futuro de la Iglesia[61] califica de inaceptable la tesis de Bultmann que considera esos pasajes interpolados, pues nada hay más ajeno a la mentalidad del Evangelista que la antítesis entre una soteriología actual por una parte y por otra una escatología futura. No se trata de una alternativa, sino de lo que relaciona el acontecimiento Cristo con los acontecimientos de la Historia de la salvación. Luego sigue insistiendo en el doble sentido de algunas expresiones joánicas[62].

Llega a la conclusión de que, según el presupuesto implícito del IV Evangelio, todo evento histórico contiene, más allá de su significado inmediato, una indicación que concierne a hechos posteriores de la Historia de la salvación, hechos que se encuentran de esa forma relacionados con los acontecimientos de la vida de Jesús[63]. La Historia no es una especie de manto «mitológico» que hay que quitar para someter el Evangelio a una desmitologización. Al presentar el Evangelio la vida de Jesús, sigue diciendo nuestro autor, se esfuerza en considerar como uno mismo al Jesús histórico y al Señor presente en su Iglesia, siendo en el culto donde la presencia de Cristo en la Iglesia se hace realidad.

58. Cfr. O. CULLMANN, *Der johaneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdräcke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*, «Theologische Zeitschrift», (1948) 360 ss. K. L. SCHMIDT, *Der johanische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana*, en Harnack-Ehrung, 1921, p. 32.

59. Cfr. Jn 3, 4. 7. 13.

60. Cfr. Jn 3, 14; 4, 10; 7, 39; 6, 35. 48; 9, 39 ss.; 11, 24; etc

61. Cfr. Jn 6, 39. 40. 44. 54; 5, 29.

62. Se refiere, a título de ejemplos, a los verbos ζῆν, *zēn* y ἀποθνῄσκειν, *apothnēskein*. Se fija en el τετέλεσται, *tetélestai*, de Jn 19, 30 y lo relaciona con el τέλος, *télos* de Jn 13, 1. Habla también del doble sentido de algunas frases (cfr. Jn 11, 50).

63. «... *selon la présupposition implicite du quatrième évangile l'événement historique contient, au-delà de sa signification inmédiate, une indication concernat des faits ultérieurs de l'histoire du salut, faits qui se trouvent ainse mis en relation avec cet faits fondametaux uniques de la vie de Jésus*» (o. c., p. 25). El subrayado es de Cullmann.

Hace luego un detenido recorrido por todo el IV Evangelio detectanto aquellos momentos en los que se alude, de una u otra forma al Bautismo y la Eucaristía[64]. Es una mostración abundante, en algunos casos quizá un tanto forzada la referencia sacramental. Sin embargo, omite cualquier alusión al Sacramento de la Penitencia. Nos parece inaceptable limitar la presencia y acción salvadora de Cristo a sólo esos dos Sacramentos, los más importantes si se quiere, pero no los únicos que, de una forma o de otra, aparecen en el IV Evangelio, especialmente el de la Penitencia, casi tan importante como el Bautismo. Y desde luego imprescindible, por voluntad de Cristo, para obtener la purificación y el perdón de los pecados cometidos después del Bautismo. Realidad que la experiencia atestigua y que el mismo San Juan reconoce al afirmar que «si dijéramos que no tenemos pecado nos engañaríamos...»[65]. También advierte que «si alguno peca, abogado tenemos ante el Padre, Jesucristo...»[66]. Pero, dice también San Juan, «si confesamos nuestros pecados, fiel y justo es El para perdonarnos y limpiarnos...»[67]. Es cierto que no podemos decir que se habla aquí de la confesión auricular, tal como hoy se practica en la Iglesia. Sin embargo, no es de recibo rechazar o silenciar las referencias y conexiones que todos estos pasajes joanneos tienen con el Sacramento de la Penitencia.

3. *Otros autores sacramentalistas*

Después de Cullmann, pasamos a otros autores que también reconocen en el IV Evangelio una doctrina sacramentaria digna de ser tenida en cuenta. Así P. Niewalda[68] ha prescindido de datos textuales y se fija en los elementos que proceden de datos externos, como son las interpretaciones patrísticas, la liturgia, el arte, etc. Este método es admitido como criterio *negativo*, pero es insuficiente como criterio *positivo*, ya que en la antigüedad no se hacía propiamente exégesis por

64. Un buen resumen puede verse en F. FERNÁNDEZ RAMOS, *Los sacramentos en el IV Evangelio*, «Studium Legionense», 7 (1966) 11-105.
65. 1 Jn 1, 8.
66. 1 Jn 2, 1.
67. 1 Jn 1, 9.
68. Cfr. *Sakramentssymbolik inm Johannesevangelium? Eine exegetisce Studie*, Lindburg 1958, p. 165-169. Atribuye un sentido sacramental a muchos textos: Jn 1, 19-34 al Bautismo; 2, 12-22 a la Eucaristía; 4, 1-42; 5, 1-18 y 9, 1-38 al Bautismo; 6, 16-21 a la Eucaristía; 7, 38 al Bautismo; 21, 1-14 al Bautismo y Eucaristía.

la mayoría de los autores, sino que usaban las Escrituras como instrumento catequético. También estima que se dan ciertas indicaciones simbólico sacramentales en el IV Evangelio, pero hay que decir que la simbólica sacramental es sólamente un aspecto de todo su simbolismo.

C. H. Barret sostiene que, aunque en el IV Evangeliono tenemos el mandato de Cristo de celebrar los scramentos, San Juan contiene un mensaje sacramental más rico que el de los sinópticos. Así se deduce del carácter simbólico del IV Evangelio y del significado teológico de la persona de Jesús y de sus obras. El sentido cristológico dado po el evangelista a los sacramentos se encuentra, sobre todo, en Jn 19, 33-34 donde el Bautismo y la Eucaristía son relacionados con la muerte de Cristo, con la realidad de su persona y de su obediencia. El Bautismo, además, viene está mecionado en Jn 3, 1-15 e insinuado en Jn 4, 2; 13, 1-11 y 20, 23. Este último textopuede referirse también a la remisión de los pecados mediante el Bautismo. La Eucaristía se evoca en Jn 6, 26. 33. 38. 52-53. Los sacramentos en Juan no dependen de un mandato del Señor sino del conjunto de su vida, de su muerte y exaltación. Estimamos válido añadir que lo dicho vale también para la Penitencia, aunque no haya un mandato expresso de su celebracción y que, por tanto, se puede hablar de este sacramento en el IV Evangelio.

Por su parte, M. E. Boismard-A. Lamouille[69] consideran que el nivel literario I-B propicio a dar importancia a los sacramentos. El Bautismo está insinuado en Jn 3, 5; 4, 10 ss.; 5, 1 ss.; 13, 1 ss.; 19, 34. La Eucaristía en Jn 6, 34. 51b ss.; 21, 9. 13 con la mención del Pan. En el nivel II-B el interés por la Eucaristía se manifiesta de otro modo: las antiguas plegarias eucarísticas, conocidas en la *Didaché* c. 9-10 son evocadas en Jn 6, 12-13a al hablar de los pedazos de pan sobrantes, en Jn 11, 52 Jesús debe morir para reunir a los que estaban dispersos; en Jn 15, 5-6 donde se habla de la necesidad de estar unidos a Cristo para da fruto; también ve una referencia a la Eucaristía en Jn 17, 6-26.

69. Cfr. *L'Evangile de Jean. Synopse des quatre évagiles en français*, París 1977, v. III, p. 56. Es una obra que ha suscitado cierta polémica. En el terreno de los Sacramentos, P. Grecch rechaza la disección del texto que hacen estos autores, aunque acepta posibles niveles reflexivos de reflexión sobre el relato primitivo de la muerte de Cristo procedente de la tradición oral. Jn 19, 34 pertenecería al tercer nivel de dicha reflexión (Cfr. P. GRECH, *Fede e sacramenti in Giov 19, 34 e in Giov 5, 6-12*, en R. P. TRAGAN (ed.), *Fede e sacramenti negli scritti giovannei*, Roa 1985, pp. 149 ss.

El Padrenuestro que la *Didaché* señala en la plegaria eucarística aparece en Jn 6, 34 y en 14, 13; 15, 7. 16; 16, 23b-24 y 17, donde la plegaria sacerdotal estaría estructurada según la primera y la séptima petición del Padrenuestro según Mt (glorificar el nombre de Dios y ser librado del maligno). La Eucaristía tiene como efecto para Jn II-B crear una presencia recíproca entre Jesús y los discípulos, cfr. Jn 6, 56 y 15, 4-5. Sobre el perdón de los pecados señala a Jn 20, 23. Completa la tesis de Cullmann y considera que al nivel de Jn II-B el evangelio aparece profundamente coligado con las fiestas judías y supone un fuerte influjo de la vida litúrgica cristiana de la comunidad joannea.

Con un tono más moderado sobre la dimensión litúrgico-sacramental del IV Evangelio, el comentario de J. Schneider[70] sostiene e interpreta los textos sacramentales de Jn 3, 3. 5; 6. 51c-58; 19, 33-34 como obra del evangelista. En concreto estima que Jn 6, 51c-58 es un pasaje de la tradición y no como un añadido posterior de la redacción eclesiástica. Jn 3, 3 se interpretaría como un renacer operado en el acto de culto, teniendo en cuenta las nociones soteriológicas de las religiones mistéricas[71]. También Jn 3, 5 es una referencia al Bautismo[72]. En Jn 19, 33-34 puede admitirse una referencia a la Eucaristía pero no al Bautismo[73].

En la misma línea, aunque de forma más precisa, está el comentario de J. Becker[74]. Explica la formación del IV Evangelio según el esquema de la crítica literaria tradicional: la *Grundschrift*, el evangelista y redactor eclesiástico. Sin embargo, opina que el evangelista no tiene ninguna intención antisacramental, aunque no insista sobre el origen de los sacramentos. El silencio de la institución de la Eucaristía lo explica porque el evangelista no lo conocía ligado a la última Cena. Supone, en cambio, la celebración eucarística de la comunidad, pero no entendida como sacrificio, ni ligada con el tema de la alianza, ni con la espera escatológica. La conoce y la interpreta como nutrición de inmortalidad, en base al pensamiento pietista de las religiones mistéricas y helenistas. El texto de Jn 6, 51c-58 representaría el pensamiento de la redacción eclesiástica. En cambio, Jn 3, 3. 5 reproduciría una tradición bautismal fuertemente sacramentalista que el autor trata de modificar con su teología de la fe y de la palabra. En todo caso,

70. *Das Evangelium nach Johannes*, Berlín 1978. Sobre Sacramentos en pp. 153-155; 247-248.
71. Cfr. o. c., p. 91.
72. Cfr. o. c., p. 174.
73. Cfr. o. c., p. 314.
74. Cfr. *Das Evangelium des Johannes*, Würzburg 1979-1981.

Bautismo y Eucaristía forman parte de la vida cúltica de la tradición joannea.

Con respecto a Jn 19, 33-34 estima que, en el caso de un sentido sacramental se derivan las consecuencias siguientes: el testigo mencionado es un personaje que sostiene con autoridad la corriente sacramental de la comunidad, mientras que el fundamento teológico de los sacramentos en este caso se encuentran en el acontecimiento de la cruz. Jn 3, 3. 5 representa la tradición eclesial del Bautismo. En cambio, Jn 6, 51c-58 aparece como un texto añadido para dar al Jn 6 una relación con la Cena. Jn 19, 34 ha de considerarse como una insistencia más del redactor eclesiástico para subrayar la importancia de los sacramentos. No admite la interpretación sacramental de Jn 19, 33-34 porque el orden del pasaje (sangre-Eucaristía y agua-Bautismo) va contra el orden habitual que antepone el Bautismo a la Eucaristía; además, en ningún texto se ponen los sacramentos en relación con la pasión de Cristo; y el discípulo amado es testigo del acontecimiento de la pasión y no el autor de un posible sentido simbólico. Así Jn 19, 33-34 ni es sacramental ni antidoceta, narra sin más lo ocurrido. No obstante, aunque no acepta la interpretación simbólica del IV Evangélica, reconoce la práctica sacramental de la comunidad joannea, así como el carácter tradicional de los pasajes bautismales, en concreto Jn 3, 3. 5 y Jn 6, 51c-58, aunque es un añadido redaccional, representa el pensamiento eucarístico de la comunidad.

R. E. Brown estudia el tema que nos ocupa en diversas ocasiones, dedicando un amplio excursus en su comentario[75]. Señala los venticinco pasajes que han sido propuestos, de una o de otra forma, como sacramentarios, casi siempre por vía de simbolismo. La presencia del Antiguo Testamento en el trasfondo joanneo hace que la tipología, tan frecuente en los escritos veterotestamentarios, aparezca en sus escritos. Máxime teniendo en cuenta que las profecías antiguas se cumplen en Jesucristo. De ahí una cierta sensibilidad hacia la tipología. Así, pues, «en consecuencia, era comprensible que las palabras y acciones de Jesús fueran presentadas como tipos proféticos de los sacramentos de la Iglesia... Al relacionar el bautismo y la eucaristía con las propias palabras y acciones de Jesús, Juan trata de demostrar una vez más que la vida cristiana tiene sus raíces en el mismo Jesús»[76].

75. Cfr. R. E. BROWN, *The Johannine Sacramentary Reconsidered*, «Thelogical Studes», 23 (1962) 183-206). *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, pp. 128-132.
76. Cfr. o. c., p. 129.

Después de aludir a las diversas posiciones en el tema, Brown dice que ambos bandos tienen parte de razón, incluso está de acuerdo con Bultmann en Jn 6, 51-58, que estima como añadidos posteriores, aunque se plantea si ese añadido se hizo para corregir la redacción anterior o para explicitarla. H. Köster[77] tenía razón, dice Brown, al sostener que Jn 6 ya tiene elementos sacramentales aun cuando se suprimieran Jn 6, 51-58.

Por tanto, aunque se acepte que algunas referencias sacramentales fueran interpoladas posteriormente, no implica que el IV Evangelio carezca de otras referencias sacramentales válidas. «Se trata de detectar distintos grados de sacramentalidad en la obra del evangelista y el redactor final»[78]. No obstante, no se puede exigir una mentalidad actual a la hora de discernir los datos. En consecuencia, el criterio correcto ha de combinar elementos internos y externos al discernir las referencias sacramentales. «Mediante este criterio de los datos combinados, encontramos que, además de las alusiones más explícitas a los sacramentos, algunas de las cuales se deben al redactor final, en la misma entraña del evangelio hay un interés sacramental más amplio; en este sentido, Juan concuerda perfectamente con toda la Iglesia»[79].

Nos parece, en efecto, que es en esa entraña del IV Evangelio donde se ha ver su contenido sacramentario, las raíces que hacen posible el árbol, los principios básicos cuyo desarrollo conlleva la doctrina sacramentaria. Lo contrario, querer encontrar una disciplina sacramental o un sistema teológico sobre los sacramentos, resulta claramente anacrónico y absurdo. Es cierto que en Juan faltan las referencias explícitas a la institución del Bautismo y la Eucaristía. Pero ello no obsta para que Juan aluda a los sacramentos de forma diseminada a lo largo del ministerio de Cristo. «Esto parece estar de acuerdo con la intención del evangelio, que quiere mostrar cómo las instituciones de la vida cristiana tienen sus raíces en lo que Jesús dijo e hizo durante su vida»[80].

4. *Congresos del Pontificio Ateneo de San Anselmo*

En los Congresos de teología sacramentaria organizados por Pontificio Ateneo de San Anselmo, podemos destacar dos cuyas actas

77. Cfr. *Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 54 (1957) 56-69.
78. O. c., p. 130.
79. O. c., p. 130.
80. O. c., p. 132.

han sido publicadas[81]. En el primero de los volúmenes editados, como vimos, dice Tragan que el IV Evangelio constituye un texto privilegiado por la reflexión que ofrece sobre la economía de los signos y los sacramentos, en especial por la insistencia en la Encarnación del Verbo, realidad que fundamenta la salvación que nos llega a través de los sacramentos. Recuerda que faltan los relatos de la institución o los del mandato de bautizar. No obstante, supone la praxis sacramental en la Iglesia y sugiere una interpretación del Bautismo y de la Eucaristía mucho más rica que la que hay en los Sinópticos[82].

De entre los estudios presentados al Congreso antes citado del Ateneo de San Anselmo, nos fijamos en el de G. Segalla, conocido sanjuanista que dedica al signo joánico y los sacramentos un amplio trabajo[83] para el Congreso del Ateneo de San Anselmo en Roma, celebrado los días 26-27 de mayo de 1975, y al que ya hemos aludido antes.

El título de este simposio, *Segni e Sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, ofrece a mi entender la clave para el estudio de la teología sacramentaria en el evangelio según San Juan. En efecto, los signos joánicos tienen de ordinario el valor de símbolos que encierran en sí un rico y profundo contenido teológico[84], un determinado aspecto del Misterio de Cristo, una revelación parcial pero preciosa de la revelación total, cuyo conocimiento y aceptación conduce al hombre hacia su salvación. De donde podemos afirmar que los signos en el IV Evangelio manifiestan y realizan la Salvación, no sólo de quien, como el ciego de nacimiento, recibe la curación de su mal, sino de todos cuantos conozcan el prodigio y sepan ver en él la manifestación del poder y del amor de Dios que nos salva. En el contexto del pasaje

81. P. R. TRAGAN (ed.) *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Roma 1977. *Fede e Sacramento negli scritti giovannei*, Roma 1985.

82. «I suoi miracoli ed i suoi discorsi costituiscono la manifestazione sensibile della salvezza divina che si realizza invilsibilmente all'interno del credente. Il quarto vangelo, inoltre, ci fa vedere la vita sacramentale delle communità giovannee. É vero che manca della narrazione della istituzione dell'eucaresttia nel'ultima cena, e che non contiene nessun parallelo diretto della missione di battezzare data ai discepoli secondo Mt 28, 16-20 (cf. Mc 16, 16), ma nonostante ciò suppone la prassi communitaria dei sacramenti (cf. 3, 5; 6, 51c-58) e suggerisce un interpretazione del battesimo e della'Eucarestia più precisa che quella contenuta nei Vangeli Sinottici» (o. c., p. 7).

83. G. SEGALLA, *Segno giovanneo e sacramenti*, en P. R. TRAGAN (ed.), *Segni e sacramenti nel Vagelo di Giovanni*, Roma 1977, p. 17-44.

84. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Hermenéutica de los símbolos en San Juan*, en Varios, *Biblia y hermenéutica*, Pamplona 1986. Ver voces *Signo* y *Simbolismo*, en la GER (*Gran Enciclopedia Rialp*), Madrid 1975, v. 21, pp. 342-345 y 387-392.

evocado[85] hay unas palabra del Señor que esclarecen lo que intentamos explicar. Nos referimos a la afirmación de Cristo: «Yo he venido a este mundo para un juicio, para que los que no ven vean, y los que ven se vuelvan ciegos»[86].

Así, pues, el milagro es para Juan un signo (σημεῖον, *semeĩon*), un símbolo que revela a Jesús como Luz del mundo, y descubre un aspecto del Misterio de la Salvación. Ante este hecho prodigioso, visto por el testigo directamente o conocido a través del testimonio evangélico, el hombre puede creer o no, dejarse iluminar o cerrar los ojos a esa Luz. En consecuencia, unos ven y otros se quedan ciegos, unos se salvan y otros se condenan.

Por todo ello, es en el signo donde hay que buscar las pistas que nos permitan entender los apectos sacramentarios del texto evangélico, la comprensión del signo-símbolo de San Juan. Ahí está la clave de lectura para reconocer la preciosa aportación del IV Evangelio a la teología sacramentaria. Por eso nos parece interesante el estudio citado de G. Segalla que ahora nos proponemos analizar y valorar.

Al hablar de la relación del signo con los sacramentos, recuerda que para Bultmann son dos conceptos que proceden de fuentes diversas y por tanto no hay relación alguna. Cullmann en cambio estima lo contrario, la relación entre signo y sacramento es positiva en el cuadro de una continuidad, creada por la «historia de la salvación». Así, los sacramentos son la continuidad de la acción salvífica de Jesús, una especie de sustitucíon de los signos obrados por el Señor[87]. R. E. Brown se acerca a esta postura al decir que los sacramentos son signos eficaces del periodo posterior a la Ascensión, lo mismo que los milagros son signos eficaces y proféticos del periodo anterior a la hora que debe llegar[88].

P. H. Ménoud[89] estima, sin embargo, que los sacramentos no ocupan el puesto de los milagros ya que éstos son referidos juntos con los sacramentos en los Hechos de los Apóstoles. Admite que los sacramentos se refieren al pasado histórico de la salvación y lo representan, mientras que los milagros anuncian el cumplimiento escatológico. To-

85. Cfr. Jn 9, 6-7. 18. 39-41.
86. Jn 9, 39.
87. Cfr. O. CULLMANN, o. c., p. 208.
88. Cfr. R. E. BROWN, *The Gospel Miracles*, en *New Testament Essays*, Milwauke (Bruce) 1965, p. 188.
89. *Miracle et Sacrement dans le Nouveau Testament*, «Verbum Caro», 6 (1952) 139-154); *Wunder und Sakrament im Neuen Testament*, «Theologische Zeitschrift», 8 (1952) 161-183.

do eso es verdad, pero no tiene que ver con la descripción joánica. Como el mismo Menoud acepta, la noción joannea de signo establece una relación entre el signo y la salvación. En esta cuestión G. Fitzer[90] estima que el milagro se entiende como signo de la presencia de Dios en Cristo, mientras que el Sacramento se comprende como el signo de la presencia de Cristo en la Iglesia.

Ya vimos como Schnackenburg se opone en cierto modo a la relación y analogía entre signos y sacramentos. Estos nunca son llamados signos (σημεῖα, *semeĩa*). Además los signos son ante todo medios de revelación, mientras que los sacramentos son medios de salvación pero no de revelación. Esta postura, sin embargo, tiene cierto embarazo en la terminología usada (afinidad, analogía, medios de salvación, símbolos, etc.) y el deseo fallido de meter juntas varias tesis. Más clara, aunque más discutida, es la tesis de Hofbeck[91] quien objeta a Cullmann que, aunque consigue superar la dicotomía símbolo-historia, el fundamento de la duplicidad y tensión hay que ponerlo en el hecho del Verbo encarnado, en la encarnación. La existencia de Jesús como λόγος-σάρξ, *lógos-sàrx*, explica de forma satisfactoria la tensión entre símbolo e historia en San Juan. El signo del λόγος, *lógos*, debe ser contemplado en el ámbito de la σὰρξ, *sàrx*. El signo es el punto de encuentro, la bisagra entre estos dos ámbitos, visibles y comprensibles sólo desde la fe.

La otra objeción hecha a Cullmann por Hofbeck es que limita los signos al tiempo del Señor en la tierra[92], al periodo de la revelación del Jesús histórico que concluye con su muerte y glorificación. Después viene el tiempo del Espíritu, que ocupa el puesto de Jesús[93], aunque El no cumple los signos. En conclusión, Hofbeck mantiene *exclusivo* el sentido cristológico del «signo», en contra de cualquier otro sentido eclesiológico sacramental[94]. A continuación, de modo positivo, trata de descubrir el fondo de verdad que encierra la tesis de Cullmann, la existencia de una relación aunque sea indirecta entre signo y sacramento: «Los signos se orientan a Jesús como Salvador escatológico, porque Jesús no ofrece un don diverso de sí mismo, sino

90. *Sakrament und Wunder im Neuen Testament*, en *In memoriam E. Lohmeyer* (Ed. W. Schmauch) Stuttgart 1951, 169-188.
91. Cfr. G. FITZER, *Semeion. Der Begriff des «Zeichens» im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte*, Münsterschwarzach 1970, 193-198.
92. Cfr. Jn 9, 4.
93. Jn 16, 12-13.
94. O. c., p. 196.

que se ofrece a sí mismo en el don. En concreto, por tanto, los signos se dirigen a la vida divina, presente en Jesús. Los sacramentos ofrecen esta vida divina».

Así, pues, entre signo y sacramento se puede establecer una relación indirecta: los signos se orientan a la vida divina, los sacramentos la otorgan. Por ello la relación entre ambos conceptos no consiste en una continuidad directa de los signos mediante los sacramentos, sino que lo que se ha revelado en los signos como luz, vida y resurrección, viene dado en los sacramentos como vida divina. Ellos obtienen esta fuerza salvadora de la muerte salvadora de jesús, con la que él trae el fruto[95]. Los signos visualizan los difererentes aspectos de la vida divina, comunicada en los sacramentos[96]. Por tanto la vida divina sería el elemento común o de continuidad, significada en los signos y comunicada en los sacramentos.

Admitiendo que esta tesis de Hofbeck es simple y clara, se puede profudizar más, dice Segalla[97]. Primero estudiando exegeticamente obras, signos y sacramentos en sus relaciones. También trata luego de hacer una reflexión hermenéutica, utilizando la ciencia del signo, la semiótica.

Con respecto a las obras, signos y sacramentos estima que tienen una cosa en común: son acciones de Cristo, ya sea directa o indirectamente. Por eso considera sin valor la observación de Schnackenburg de que los sacramentos nunca vienen llamados «signos». En realidad el término «sacramento» proviene de la traducción latina del griego μυστήριον, *mystérion*, que sale 27 veces en el Nuevo Testamento[98]. En la Iglesia primitiva se usa el término sacramento para designar también otras realidades no sacramentales, como es el caso de Tertuliano cuando llama «sacramentum» al Credo[99]. En Juan, además, desaparece también la palabra μυστήριον, *mystérion*. De ahí que cuando hablamos de sacramento en San Juan lo hacemos con una terminología posterior, lo que no quiere decir que la realidad sacramental no sea anterior a su comprensión teológica posterior.

95. Cfr. Jn 12, 24.
96. Cfr. S. HOFBECK, *Semeion. Der Begriff des «Zeichens» im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte*, Münsterschwarzach 1970, p. 196-198.
97. Cfr. o. c., p. 22 s.
98. Cfr G. BORNKAMM, μυστήριον, *mystérion*, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1970, v. VII, 713-714.
99. Cfr. BORNKAMM, o. c., p. 715.

Por su parte, I. De la Potterie[100], apoyándose en Schnackenburg dice que «como el término 'sacramento' no es un término bíblico y tiene poco que ver con el término 'misterio' en sentido bíblico, sólo se puede investigar cuales son los datos bíblicos que preparan eso que más tarde se llamará 'sacramento'»[101]. También es preciso saber por qué se ha elegido la palabra «sacramento» para designar los ritos cristianos. En esto sigue a L. Höld[102] que considera como en la lengua profana «sacramento» equivalía a un juramento militar, el enrolamiento. Implicaba, por tanto, un empeño personal. Así los dice Tertuliano: «Vocati sumus ad militiam Dei... cum in sacramenti verba respondemus»[103]. Ese empeño personal contenía la idea de un pacto a cumplir que se asume al bautizarse. De ahí que se dé un corrimiento semántico de lo militar a lo religioso, referido entonces al pacto o alianza que se hace con Dios, entrando de lleno en el campo bíblico.

Es preciso tener en cuenta que el ámbito histórico, semántico y teológico es diverso. Teniendo en cuenta los tres momentos: el de Jesús, el de la redacción y el de la Iglesia, podemos decir de forma esquemática: las «obras» pueden ponerse al nivel del Jesús histórico; los «signos» que coinciden en parte con las obras, van asignados al tiempo de la redacción, aunque señalen acciones del Jesús histórico; finalmente, los «sacramentos» pertenecen al tiempo de la Iglesia, esto es, del Señor glorificado y del Espíritu. Se podrían definir con Schnackenburg como «representaciones y aplicaciones de la única obra de salvación de Jesús para todos los futuros fieles, esto es, después del envío del Espíritu, en lo interior de la Iglesia»[104].

En cuanto a las obras de Jesús, continúa diciendo Segalla, tienen tres características fundamentales: son *testimoniales* en cuanto testimonian que Jesús es el Enviado del Padre y revelan «en acto» la unión de Jesús con el Padre; son *apologéticas* pues están ordenadas a suscitar la fe, haciendo inexcusable el rechazo a la fe; finalmente tienen un carácter *escatológico* en cuanto incluyen también el don de la vida eterna presente y futura (resurreción) y el juicio. Es en este aspecto escatoló-

100. *L'economia fede-sacramento nel Nuovo Testamento*, en R. TRAGAN, *Fede e Sacramenti negli scritti giovannei*, Roma 1985, p. 27 ss.

101. Cfr. o. c., p. 29. R. SCHNACKENBURG, *Sakrament*, en *Lexicon für Theologie und Kirche*, IX, 218.

102. Cfr. *Kirchliches Sakrament-Christliches Engagement*, «Zeitschrift für katolische Theologie», 95 (1973) 1-19.

103. *Ad mart.* , 3, 1. CSEL 76, 4.

104. R. SCHNACKENBURG, *Die Sakramente in Johannesevangeliun*, in *Sacra Pagina*, II, París 1959, 253.

gico donde podemos encontrar una relación, al menos indirecta, entre obras y sacramentos.

En resumen, se da una relación entre signo y fe cristológica, en cuanto que ésta es generada por aquel, pero a su vez sólo la fe es capaz de leer el milagro como un signo. Si falta esta reciprocidad, la fe generada por el milagro se queda en fe taumatúrgica. Mientras que en los «signos» la fe resulta la consecuencia, en los sacramentos en cambio ha de preceder siempre la fe a fin de que el sacramento confiera la vida. En el sacramento la fe es necesaria para aceptarlo y para que produzca el debido efecto.

La relación entre «signo» y sacramento aparece bastante clara en la relación entre el «signo» y el culto nuevo en el Espíritu, así como en la relación entre el «signo» y el discurso de revelación fundado en el «signo»[105]. Los sacramentos del Bautismo, de la Eucaristía y quizá el de la Reconciliación[106] representan el nuevo culto cristiano que atravesaría en cierto modo todo el Evangelio. En el centro del nuevo culto está el cuerpo de Jesús, su Persona en cuanto Verbo encarnado, muerto y resucitado. Refiriéndose a Jn 2, 18-22 sostiene que el cuerpo de Jesús es el nuevo Templo donde se inaugura el nuevo culto en Espíritu y verdad[107], superando todas las barreras entre judíos y samaritanos en las contraversias sobre el lugar de culto. Una confirmación de ello la tenemos en el dato, ya apuntado, de que tras la purificación del Templo[108], del cuerpo de Jesús se habla sólo en un contexto de la muerte[109] y la resurrección[110].

Por tanto el signo supremo de la muerte-resurrección es el acontecimiento que constituye a Jesús como centro del culto nuevo, en el que se recibe el don del Espíritu «en remisión de los pecados»[111]. De ese modo Jesús viene a ser el nuevo santuario, fuente de agua viva[112], dador del Espíritu[113]. Así, pues, los sacramentos realizan en la Iglesia el significado del signo supremo, el nuevo culto en el Espíritu, donado por Cristo muerto y resucitado.

105. Cfr. Jn 6.
106. Jn 3; 6; 20, 21-23.
107. Cfr. Jn 4, 19-23.
108. Cfr. Jn 2, 18-22.
109. Cfr. Jn 19, 38-40.
110. Cfr. Jn 20, 12.
111. Jn 20, 21-23.
112. Cfr. 4, 14; 7, 37-39.
113. Cfr. 19, 30; 20, 21-23.

La prueba mejor de la relación entre signo y sacramentos la tenemos en Jn 6, donde se unen el signo, la revelación cristológica y el sacramento. Así tanto éste como aquella se ilustran a través del signo de la multiplicación de los panes[114]. Los dos artículos que tratan el tema de la revelación entre milagro y sacramento ponen el acento expresamente en el signo de la multiplicación de los panes en Jn 6[115].

Esta es la argumentación de Menoud: «El revelador está presente en el mundo de modo personal en el tiempo de la encarnación. *Pero permanece presente en el mundo de otro modo, y esto es el sentido último del signo joánico.* Este sentido aparece en Jn 6 que, como se sabe, comporta tres elementos: el signo de los panes multiplicados, el discurso del pan de vida y la explicación de que este pan vivo es la carne y la sangre del Hijo del hombre.

«En otras palabras, el pan que Jesús distribuye a los galileos es el signo del pan celestial, del alimento de la vida divina que es en este momento su persona presente en medio de ellos, y es también el signo de su carne, esto es del pan eucarístico que será dado a continuación, cuando se acabe la encarnación. *Así la noción joannea de signo establece una relación entre el milagro y el sacramento*»[116]. Sólo el que sabe ver en el milagro el signo[117] llega a comprender y aceptar la consiguiente revelación cristológica de Jesús, «pan bajado del cielo», y la revelación cristológico-sacramental de su carne y de su sangre, que El nos da. Al decir «el pan que yo os daré es mi carne para la vida del mundo»[118], hay una referencia a la encarnación[119] y, aunque implicitamente, también al sacrificio de la cruz, como se deduce del uso de ὑπέρ, *hypér*[120]. Así la Encarnación es el fundamento de los signos, ya que en ellos se revela la gloria del Unigénito[121], mientras que el sacrificio de la Cruz es el signo supremo[122].

Lo que liga y une signo y sacramentos son dos elementos: la presencia del mismo donante que actúa (presencia histórica del sig-

114. Para una prueba estructural cfr. G. SEGALLA, *La struttura circolare-chiasmatica di Gv 6, 26-58 e il suo significato teologico*, «Bibbia e Oriente», 13 (1971) 191-198
115. G. FITZER, o. c., y P. H. MENOUD, o. c.
116. Cfr. P. H. MENOUD, o. c., p. 146.
117. Cfr. Jn 6, 26.
118. Cfr. Jn 6, 51.
119. Cfr. Jn 1, 14.
120. Cfr. J. T. FORESTELL, *The word of the Cross*, Roma 1974, p. 76; H. PATSCH, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972, 73-83.
121. Cfr. Jn 1, 14; 2, 11.
122. Cfr. Jn 2, 18-22.

no, presencia del Señor en el sacramento) y la vida donada que tiene un carácter físico en el signo [123], pero ya con indicación espiritual y escatológica [124]. También tiene un carácter espiritual y escatológico en el don del «pan de vida» [125]. Ambas, en fin, se conjuntan en la inteligencia espiritual y no carnal («sárquica») [126] y en la referencia a la muerte y exaltación del Hijo del hombre [127]. Es, por tanto, en la Eucaristía donde mayormente aparece la continuidad y la discontinuidad entre el signo y el sacramento: *continuidad* en la continuación del sentido real del signo, la presencia salvífica del Verbo encarnado y el don de la vida mediante esa presencia; la *discontinuidad* en cambio del sacramento con el signo aparecece bien en el modo de cumplirse (sensible/espiritual), o bien en el tiempo (tiempo de Jesús/tiempo de la Iglesia). En el tiempo de la Iglesia continúa el milagro, pero no como un «signo», sino como una «obra de Cristo», realizada por los creyentes en El [128].

Una última observación importante, tomada de Fitzer, acerca de la relación entre el signo y el sacramentos, es el realismo del sacramento, propiciado por el realismo del signo. Es necesario, en efecto, evitar que el sacramento se considere sólo como un símbolo. Tiene desde luego carácter simbólico, pero fundado en la realidad de la presencia de Cristo y del Espíritu, de la misma manera que el signo es tal en cuanto se funda en el hecho histórico, real y físico del milagro. Por ello, «el milagro se entiende como el signo de la presencia de Cristo en la Iglesia» [129]. Se ve así como los protestantes, meditando directamente en la revelación se acercan a la concepción católica realista del sacramento.

En conclusión: la Eucaristía prolonga en el tiempo de la Iglesia el significado profundo del signo, su realidad ligada a la Encarnación y al signo histórico, la presencia salvífica del Señor resucitado, y el don de la vida escatológica presente, así como la profecía-promesa de la resurrección futura. En el tiempo de la Iglesia, por tanto, es el sacramento el que realiza, en la fe, la continuidad de la presencia salvífica de Cristo, centro del culto nuevo «en Espíritu y en verdad». El mi-

123. Cfr. Jn 4, 46-54; 5, 1-9a; 11.
124. Cfr. Jn 5, 14. 24-29 y 11, 25.
125. Cfr. Jn 6, 51-58.
126. Cfr. Jn 6, 63.
127. Cfr. Jn 6, 62.
128. Cfr. Jn 14, 12.
129. Cfr. FITZER, o. c., p. 188.

lagro, en cambio, viene relegado a un segundo plano a fin de evidenciar la sigularidad específica de los «signos» de Cristo, el Hijo de Dios.

Por tanto, añade Segalla: 1) Las obras de Cristo, donde no coinciden históricamente con lo signos-milagros, se relacionan con los sacramentos sólo por su aspecto escatológico. 2) Los signos revelan la mesianidad de Cristo, el significado salvífico-escatológico de su persona, la gloria del Verbo encarnado; son también preludio de la gloria futura en la que Cristo, signo del nuevo santuario, viene a ser el centro del nuevo culto «en Espíritu y en verdad». Desde esta perspectiva se puede pensar en un ambiente común con los sacramentos, en especial con la Eucaristía. 3) Respecto a la fe, hay una discontinuidad en cuanto que el signo orienta hacia la fe[130], y una continuidad pues para la comprensión de ambas realidades es necesaria la fe como principio hermenéutico de lectura. 4) Desde una confrontación más directa entre el signo y el sacramento, hemos señalado un estrecho ligamen entre ambos puntos, sobre todo respecto al «signo del santuario» como centro del nuevo culto con el don del Espíritu, ligado a la muerte y resurrección de Cristo. Hay una relación más estrecha aún (a nivel de redacción) con el signo de la multiplicación de los panes con el sacramento de la Eucaristía, también a la luz de los otros signos que tiene relación con el don de la vida. De aquí se deducen tres importantes consecuencias: el *realismo* del sacramento, la *presencia* del Verbo encarnado, y el *don de la vida* escatológica. 5) Los puntos de referencia entre el signo y los sacramentos son: la Encarnación como fundamento, la muerte-resurrección como cumplimiento y la perspectiva escatológica-antropológica de la resurrección.

En relación con la revelación cristológica, el signo es todavía ambivalente porque está abierto a la libre decisión del hombre[131], por la fe-vida o por la incredulidad-muerte. El sacramento, en cambio, presuponiendo ya la elección de la fe, está orientado sólo a una escatología positiva, presencial y futura.

Sigue Segalla tratando de dar una sistematización más clara a estas conclusiones, para pasar luego a unas reflexiones hermenéuticas, desde la perspectiva de la semiótica. Parte de la noción elemental del signo, dada por el *significante=significado*, que completa con un tercer lado del triángulo con el *referente* o sea el objeto, la entidad física o

130. Cfr. Jn 2, 11; 20, 30-31.
131. En esto se acerca a las parábolas, cfr. P. RIGA, *Sing of Glory. Use of «Semeion» in the Fourth Gospel*, Leiden 1972, p. 403-410.

la acción a la que el signo se refiere. Trata del hecho y del relato como signos. Distingue los milagros como hechos históricos que tienen un significado en sí mismos, y como hechos narrados diversamente por los evangelistas. Estos leen el hecho como signo de diferente significado.

Recuerda que para Juan los milagros tiene ya en sí un significado, ligado al referente como causa. En ellos se revela la potencia salvífica de Jesús, llamada en términos joanneos gloria: una potencia tan singular que hace pensar en El como un gran profeta o el Mesías político-escatológico. En las muchedumbres la reacción era pensar a nivel temporalista y material. Sólo los apóstoles hacia el final de la vida de Cristo llegan a percibir el signo según la intención del emitente, aunque será con la llegada del Espíritu cuando comprenderán plenamente[132].

Los milagros de Cristo, *predicados* en la Iglesia primitiva, vienen interpretados a la luz de la Resurrección, signo de que Dios estaba con Jesús y en El. Este proceso de explicitación del sentido del significante (milagro) en relación con el referente (el Verbo encarnado, Cristo resucitado) llega a su grado máximo con el IV Evangelio, hasta el punto de cambiar el nombre de milagro por el de signo. La fe pascual es la luz que penetra profundamente en el significado del milagro, querido por Jesús, mas desarrollándose progresivamente en aquel que lo percibe. El camino de la fe tiene unas etapas y el IV Evangelio ha llegado a la última. Intenta entonces conducir al lector hasta la vida, donada mediante la fe en Cristo.

A la hora de escrutar el sentido de los relatos joánicos hay que contar con el código cristológico, en cuanto que en el signo siempre se significa la persona de Jesús en su valor salvífico y como fuente de vida. La gloria que se manifiesta en los signos es la del Unigénito, y emerge como glorificación de la muerte-resurrección, interpetada como exaltación y retorno al Padre y como acontecimiento supremo y salvador. Este signo supremo de exaltación en la cruz y en la gloria representa la identificación última del significado con el referente. Allí el cuerpo muerto y resucitado de Jesús viene a ser el signo de su misma realidad personal y salvífica.

En cuanto al código antropológico es preciso reconocer que el significado del signo es la vida (eterna), la salvación traída por Cristo

132. Cfr. G. SEGALLA, o. c., p. 37.

al hombre en sus diversos aspectos. Esa vida ya presente mediante la respuesta de fe y mediante el sacramento, y la resurrección futura con la salvación total del hombre. Este debe leer en el signo que la vida surge del Verbo encarnado, que puede dar la vida porque la tiene en sí mismo.

Se da también al código teológico, que lee los milagros como «obras del Padre». Entonces el significado del milagro como significante es la unión funcional (de misión) y personal (de Hijo) de Jesús con el Padre. En este sentido tiene el carácter apologético que hace culpable el rechazo de la fe.

Por último tenemos el código de la fe. Según éste, el signo no es sólo una revelación, sino también vínculo existencial para el hombre, que ha de aceptar mediante la fe lo revelado si quiere entrar en la vida. Para saber cómo se llega a esa aceptación es preciso entrar en el discurso teológico y recurrir a la atracción interior del Padre y de Cristo crucificado que, en quien no la rechaza, hace posible la comprensión espiritual y la fe consiguiente.

Se pregunta Segalla si el signo joanneo y el sacramento son dos sistemas diversos con códigos en común. Estima que signo y sacramento son dos sistemas diferentes de significación, pues utilizan un medio distinto para significar. El signo es un milagro sensible, el sacramento es un elemento sensible (agua, pan, vino) unido a la palabra eficaz de Jesús y de su espíritu. Sin embargo, aún siendo sistemas diversos, tienen un código en común, como se deduce de las diferentes relaciones y analogías: 1) En los dos sistemas de significado, para leerlos, se aplica el código cristológico: el Verbo encarnado como fuente de vida. 2) En ambos el significado final en código antropológico es el don de la vida de parte del Verbo encarnado, el Señor resucitado. 3) En ambos el acontecimiento salvífico se deriva de la palabra eficaz de Cristo y de la fe del hombre, aun cuando ésta es consequente al signo y antecedente al sacramento. 4) Respecto a los sacramento y al signo existe una legitimación, una visualización o ilustración del significado. Estas dos funciones la tenían ya en la catequesis de la Iglesia primitiva, que preparaba así la recepción del Baustismo y de la Eucaristía. En este sentido la tradición y el evangelio de Juan tuvieron un papel particular en el culto de la Iglesia, siendo importante no contraponer el sentido cristológico de los signos al sentido eclesial de los sacramentos.

Para San Juan, en efecto, también el sentido cultual o sacramental es esencialmente cristológico, y eclesiástico sólo en cuanto es al

mismo tiempo cristológico. Ello supone una crítica a la tesis de Hofbeck[133]. Los sacramentos, aun cuando se celebran en una comunidad, vienen considerados en la relación directa entre el hombre y el Espíritu que Jesús envía para la entrada en el Reino de Dios y la remisión de los pecados[134], o considerados también en la relación personal entre el creyente y Cristo en orden a una mútua inmanencia vital[135].

Señala las diferencias entre el signo y el sacramento: 1) Los signos son de la época terrena de Jesús[136], mientras que los sacramentos pertenecen al tiempo de la Iglesia y presuponen la muerte-resurrección del Señor. 2) El signo es un hecho extraordinario y visible, mientras que el sacramento es ordinario e invisible en cuanto a sus efectos. 3) El signo proviene directamente de Cristo, mientras que el sacramento se realiza mediante una acción humano-eclesial, teniendo por tanto un caracter cristológico-eclesial. 4) El signo entraña un valor revelatorio más allá del salvífico, mientras que el sacramento sólo tiene valor salvífico. En consecuencia el signo contiene un valor apologético y vinculante que el sacramento no posee. Es más, mientras que el signo orienta hacia la salvación, el sacramento la comunica, otorga lo que el signo significa. 5) En el signo es precisa una visión física y espiritual, en el sacramento sólo es necesaria la visión espiritual de la fe.

Por tanto, concluye Segalla, los signos y sacramentos son dos sistemas de significado diverso. De ahí que los sacramentos no se pueden considerar como una continuación de los signos en el tiempo de la Iglesia, como dice Cullmann. Sin embargo, tienen códigos comunes, como vimos, que los relacionan: el código cristológico del Verbo encarnado, fuente de vida, y el código antropológico, en cuanto la vida (eterna), a la que se orientan e ilustran los signos, viene otorgada en los sacramentos. Además, ambas realidades implican la mediación de la palabra eficaz de Cristo y de la fe. Finalmente, los sacramentos son legitimados e ilustrados en su significado por los signos. Por ello estos tienen un valor fundante y catequético permanente en el tiempo de la Iglesia, como lo tenían en la Iglesia de San Juan.

Signo y sacramentos son por esto dos dones diferentes que se fundamentan en el Verbo encarnado: uno pertenece al tiempo de Jesús, el otro al de la Iglesia. Será mejor, por tanto, no llamar al sacra-

133. Cfr. o. c., p. 196.
134. Cfr. Jn 3, 3-8; 7, 37-39; 20, 21-23.
135. Cfr. Jn 6, 51-58.
136. Se refiere a «el día» de Jn 9, 4.

mento signo (al menos en el contexto joanneo) pues se confundirían los tiempos. En términos semióticos es difícil también llamarlo «símbolo» pues el «símbolo» es un signo arbitrario. La dificultad de hacer entrar el sacramento en las categorías humanas y mundanas es quizá señal de su carácter peculiar, sobrenatural. De todos modos, no se puede decir que el sacramento sustituya al signo en el tiempo de la Iglesia, ya que el sacramento tiene una función diversa. La tensión en el signo viene dada por el Verbo encarnado, que es el Hijo de Dios, pero también «carne» y por lo mismo revela la gloria de Dios en el acontecimiento histórico, que es el signo[137].

En cambio, la tensión en el sacramento se encuentra entre la escatología presente y futura. Por medio del sacramento se hace presente el escatón, aunque oculto, y además permanece la tensión hacia la resurrección futura, donde a los signos-sacramentos sustituirá la visión directa de la gloria que el Hijo tiene desde el principio junto al Padre[138].

Si el sacramento no es una continuidad del signo, es sin embargo una continuidad con el signo, en significado objetivo (vida) y en cuanto dependiente del signo personal, que es el Verbo encarnado, muerto y resucitado, centro del nuevo culto, del cual viene el Espíritu y la vida. Desde el punto de vista del hombre, los dos tienen una relación de continuidad con la persona y la palabra de Jesús y con la fe en El, incluso en la discontinuidad histórica y fenomenológica. La continuidad entre el signo y el sacramento, por tanto, puede ser útil para la comprensión del sacramento mismo.

Queremos añadir a estas reflexiones de Segalla que, además de una continuidad entre el signo y el sacramento, se da entre ambos conceptos una afinidad y analogía que nos permite comprender el valor del IV Evangelio en relación con la teología sacramentaria, colocando en cierto modo sus cimientos. En efecto el valor salvífico de los sacramentos se apoya en la eficacia salvadora que, en virtud de la gracia divina, tienen algunos elementos naturales, esos que en teología sacramentaria llamamos la materia del sacramento. El agua, por ejemplo, que en el nombre de Dios Uno y Trino no sólo purifica y limpia del pecado sino que, además, infunde una nueva vida, la que conlleva el ser hijo de Dios.

137. Cfr. o. c., p. 43.
138. Cfr. Jn 17, 1. 24.

Otro libro de especial interés en el estudio que estamos abordando es el dedicado a las actas del «VI Convegno di teologia sacramentaria», celebrado en Roma el año 1983[139]. P. R. Tragann, director de dicho «Convegno», recuerda en la introducción algo esencial en la concepción teológica de los sacramentos: la importancia de la fe. Las comunicaciones presentadas constituyen un trabajo importante y enriquecedor. Sin embargo, vemos de nuevo, no sin cierta decepción, que cuando se habla de los sacramentos en San Juan no se dice nada de la Penitencia y el estudio se limita, como Cullmann, a la Eucaristía y al Bautismo. De todas formas, es una aportación más en la línea que valora de modo positivo la doctrina joánica sobre los sacramentos, aunque se fija más que en los principios generales, en algún sacramento en concreto.

Por eso dejamos de momento la exposición y análisis de su contenido, para quedarnos en el nivel de los presupuestos necesarios o básicos de la teología sacramentaria. A este respecto volvemos a recordar brevemente a quienes sostienen que el IV Evangelio hay un desinterés absoluto sobre los sacramentos. Quienes eso opinan tienen razón si se empeñan en buscar el término específico, la palabra escueta, el vocablo «sacramento». Sí, tienen razón pues San Juan no habla nunca de sacramento, no usa jamás ese vocablo. Tienen razón también cuando sostienen que nada hay respecto a la doctrina sobre el Bautismo y la Eucaristía, pues los textos que parece haber son, dicen, interpolaciones, añadidos posteriores con los que justificar una doctrina que entonces despuntaba en la Iglesia y de la que es totalmente ajeno Jesucristo, que se refería a otra cosa cuando hablaba, por ejemplo, del Pan de vida. Entonces se refería, dicen, a su doctrina que, como la Sabiduría en el antiguo Testamento, invita a venir a ella los que tienen sed[140]. Por tanto nada tiene que ver sus palabras con la Eucaristía. Es cierto, con esas premisas se puede concluir que el IV Evangelio nada tiene que ver con los sacramentos.

Sin embargo, hay que decir como los escolásticos «nego maiorem», niego la mayor, que era lo peor que se podía decir al adversario, la forma más expeditiva de rechazar una argumentación. Cómo se puede afirmar que San Juan no diga nada sobre los sacramentos, y lo que ellos significan, por el mero hecho de que nunca se usa el término «sacramento». Sería como decir que el IV Evangelio no tiene

139. R. TRAGAN, *Fede e Sacramenti negli scritti giovannei*, Roma 1985.
140. Cfr. Qo 24, 19-21.

interés alguno por la virtud capital de la justicia, ya que sale una sola vez en el texto joanneo el término δικαιοσύνη, *dikaiosyne*, y, además, no se refiere a dicha virtud[141].

En cuanto al argumento de las interpolaciones posteriores es una cuestión ampliamente estudiada y hoy día se rechaza en general esa opinión, pues la mayoría de los códices y manuscritos apoyan dichos pasajes sacramentarios, lo mismo que ocurre acudiendo a los argumentos de índole gramatical y literaria.

Para comprender el valor de las alusiones o claras referencia a los sacramentos, conviene recordar que en cualquier definición que demos de ellos siempre entra el término, o el concepto, «signo». Además, también es parte integrante de toda definición de Sacramento la operatividad o eficacia de ese signo en orden a la salvación del hombre. Valor de significación y operatividad salvífica. Dos elementos que están presentes por doquier en el IV Evangelio, dejando claro que todo prodigio realizado por Jesucristo es siempre un signo (σημεῖον, *semeĩon*), un hecho que permite conocer un aspecto del Misterio de la Salvación y que, por tanto, tiene un valor mesiánico[142]. Es, por otra parte, una consecuencia de la noción del signo-símbolo. En efecto, según G. Stemberg el simbolismo contiene tres elementos fundamentales, que son a la vez tres carateristicas esenciales: 1) Es una condensación expresiva, una imagen común proveniente de los más profundo de la experiencia vital del hombre. 2) Es algo abierto a lo Absoluto, supera el mundo de nuestra experiencia, aun cuando revista sus imágenes. 3) Es algo dinámico que atrapa al hombre en lo más profundo de sí y le empeña para un don pleno, para una reacción de todo su ser[143]. Es preciso, además, tener en cuenta que el pensamiento simbólico es consubstancial al ser humano, algo que precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo, dice M. Eliade, revela ciertos aspectos de la realidad —los más profundos— que no puede se puede expresar mediante cualquier otro medio de conocimiento[144]. Ello expli-

141. Cfr. Jn 16, 8.

142. Cfr. E. DELEBECQUE, *Evangile de Jean*, París 1987, p. 153. Esto es comprensible si recordamos con S. M. Schneider, que el simbolismo está constituido por los siguientes elementos: 1) una realidad sensible, 2) que hace presente algo a alguien, 3) y lo envuelve subjetivamente 4) en una experiencia transformante 5) del misterio de lo Trascendente (cfr. *Symbolism and Sacramental Principle in the Fourth Gospel*, en R. P. TRAGAN (ed.), *Segni e sacramenti nel vangelo di Giovanni*, Roma 1977, p. 223 ss.

143. Cfr. G. STEMBERG, *La symbolique du bien et du mal selon St. Jean*, París 1970, p. 15-18.

144. Cfr. M. ELIALDE, *Images ei Symboles*, París 1952, p. 13.

ca que San Juan opte por los símbolos, hasta el punto de ser el evangelio simbólico por excelencia[145].

Jesús mismo es un signo, el Verbo hecho carne. Carne, con toda la fuerza y la materialidad, el vigor y la solidez que entraña esa palabra. En ella, en ese cuerpo-animal está el Logos, el Verbo, la Palabra, el Hijo Unigénito de Dios. «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre»[146]. Que frase tan inesperada y fascinante. Ver a Dios en el hombre. Con razón se ha dicho que Jesucristo es el Sacramento del Padre y que la Iglesia es el Sacramento de Cristo. Esa humanidad de Dios encarnado que trastornaba de amor a Santa Teresa de Jesús. Humanidad que seduce y embelesa al Discípulo amado. Cristo «perfectus homo», el hombre pefecto. Con qué claridad y fuerza afirma Juan que le ha visto y oido, que lo ha tocado, que ha reclinado la cabeza en su pecho[147]. Cuánta emoción y temblor se adivina en sus palabras. Y al querer comunicar todo aquello tan sublime y elevado, no encuentra otra forma de hacerlo que mediante un leguaje casi críptico, misterioso, mítico[148].

Por ello quizas, al terminar su evangelio, nuestro autor da la impresión de que se ha quedado corto en cuanto ha escrito sobre Jesús. Por eso aclara que «hay, además, otras muchas cosas que hizo Jesús, y que si se escribieran una por una, pienso que ni aun el mundo podría contener los libros que se tendrían que escribir»[149]. Y afirma además que «muchos otros milagros (signos, σημεῖα, *semeĩa*) hizo también Jesús en presencia de sus discípulos, que no han sido escritos en este libro»[150]. Se le han quedado muchas cosas por decir a San Juan. Pero las que ha referido son suficientes, más que suficientes para la finalidad que persigue: «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre»[151].

Prodigios, milagros, signos (σημεῖα, *semeĩa*), hechos altamente significativos que se realizaron «en presencia de los dicípulos». Para que ellos los refiriesen luego, pero no como un mero relato histórico

145. Cfr. G. STEMBERG, o. c., p. 18.
146. Jn 14, 9.
147. Cfr. Jn 1, 14; 13, 23-25; 1 Jn 1, 1-3.
148. La expresión «mito» hay que entenderla adecuadamente, no en un sentido mitológico al uso, sino en el sentido de ser una expresión de lo trascendente y sobrenatural que sólo mediante la analogía y la comparación puede aproximarse al conocimiento del Misterio de Dios y al modo de explicar lo «inexplicable».
149. Jn 21, 25.
150. Jn 20, 30.
151. Jn 20, 31.

o anecdótico sin más. No, aquello que sucedió ha roto las fronteras del tiempo y del espacio, ha traspasado la materia, ha rasgado los velos de las tinieblas para dar paso a la Luz, a la Vida, a la Gloria. Con cierto orgullo y convicción persuasiva afirma Juan: «hemos visto su gloria, gloria como del Unigénito lleno de gracia y de verdad»[152]. Esa visión directa constituye a los apóstoles en testigos presenciales del Misterio de Cristo, que ellos van a transmitir y a manifestar. Y al hacerlo siguen las mismas formas que los judíos de sus tiempo que preferían, más que un sistema teológico y metafísico, un sistema simbólico de signos, casi una «proyección escenificada» de la propia fe[153].

Los signos de la divinidad se encendieron con toda su luz y su brillo. El hombre ante esas señales queda atónito, fascinado, atraído de forma irresistible como el pajarillo ante la mirada y el gesto alucinante de la serpiente. Como la serpiente de bronce enroscada y enhiesta sobre un palo, así dijo Jesús que estaría El en la Cruz. Comparación atrevida y estremecedora. Pero así es, esa es la fuerza salvadora de Cristo, su más eficaz arma de conquista, la atracción subyugadora, el convencimiento y la seducción, el amor encendido. En Jesús crucificado está el Misterio de la Salvación con todo su dinamismo que, de modo especial, actúa en la experiencia sacramental[154].

Señales atrayentes, guiños de amor, insinuaciones apasionadas, todo eso es para San Juan la vida de Jesús que, según narra emocionado, nos amó hasta el extremo, hasta la muerte. Y de entre todos los hechos y dichos de Cristo, como gesto supremo, su cabeza tronchada y coronada de espinas, sus brazos extendidos y su cuerpo flagelado, clavado al madero, colgando inerme. En su sabiduría divina no encontró otra forma más clara de «significar» su amor divino, de atraer al hombre para salvarle. Como la serpiente levantada en alto, fascinante: «Así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que creyere tenga vida eterna»[155].

Es verdad que San Juan no «dice» nada de los sacramentos, y sin embargo es quien más «dice». No se puede acudir al texto evangélico con un sentido crítico y analítico, más propio de un matemático que de un exégeta literario, más propio de un filósofo racionalista que

152. Jn 1, 14.
153. Cfr. G. TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Jerusalén 1992, p. 1.
154. Cfr. M. LACONI, *Il racconto di Giovanni*, Asís 1989, p. 11.
155. Jn 3, 14 s.

de un teólogo creyente. Tampoco se puede acceder a los escritos neotestamentarios con un talante anacrónico que busque unos términos, e incluso unos conceptos, que sólo después de muchos siglos se han elaborado y sistematizado.

No se trata de eso. Se trata de conocer los inicios de la Revelación, los principios básicos que fundamentan la doctrina sobre los medios queridos por Cristo para salvar a los hombres. Como en otras cuestiones, en las Escrituras encontramos las verdades primeras que, conocidas más profundamente, nos llevan a nuevos horizontes. Son gérmenes, abundantes y claros, que posibilitan el desarrollo posterior de una comprensión en profundidad de la Revelación, tan rica y densa que no puede enunciarse en pocas palabras, ni quedar anquilosada en unas formas inmóviles y fijas. Era preciso un estudio y una contemplación reposada a lo largo del tiempo de cuanto dijo e hizo el Señor. Entonces fueron surgiendo nuevos vocablos, nuevos modos cuyas raíces están hundidas en la Revelación primera. Es lo que ocurre con los sacramentos en relación con el IV Evangelio. No «dice» nada y lo «dice» todo. Con H. Schlier sostenemos que en San Juan, al igual que sobre la Iglesia, se dan claves acertadas de lectura, reflexiones veladas si se quiere, pero muy eficaces sobre los sacramentos[156].

5. *Bibliografía sobre los Sacramentos en general*

AINE, D. E., *The Phenomenon of Early Christian 'Antisacramentalism' (Bultmann and the Word/Sacrament Dichotomy in John)*, in Fest Schsrift, A. P. Wikgren, 1972, p. 194-214.

BARRET, C. K., *Sacraments* (1980), in Id. *Essays on John*, 1982, 80-97.

BECKER, J., *Die Sakramente im Joh*, in Id. *Das Evangelium nach Johannes*, vol. I, 1979, p. 224-227.

BOURASSA, F., *Parole et Sacrement*, «Science et Esprit», 23 (1971) 283-326.

BROWN, R. E., *The Johannine Sacramentary Reconsidered*, «Theological Studies», 23 (1962) 206.

BROWN, R. E. *The Johannine Sacramentary*, in M. Taylor (ed.), *Companion to John*, 1977, p. 225-246, 279-280.

156. Cfr. H. SCHLIER, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1976, p. 24.

COSTA, M., *Nota sul simbolismo sacramentale nel IV Vangelo*, «Rivista Biblica Italiana», 13 (1965) 239-254.

CRAIG, C., *Sacramental Interest in the 4th Gospel*, «Journal of Biblical Literature», 58 (1939) 31-41.

CULLMANN, O., *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1950. *Les sacrements dans l'évangile Johannique. La Vie de Jésus et le culte de l'Église*, Paris 1951.

FAASEN, J., *Die sakramente in die Evangelie van Johannes*, dis. Stellenbosch, 1979.

FERNÁNDEZ RAMOS, F., *Los Sacramentos en el cuarto Evangelio*, «Studium Legionense», 7 (1966) 11-105.

FRANSEN, P., *Faith and the Sacraments*, London 1958.

FRITSCHEL, T. C., *The Relationship between the Word and the Sacraments in John and in Ignatius*. Diss. Hamburg 1962-1963.

GAILLARD, J., *Les Sacrements de la foi*, «Revue Thomiste», 59 (1959) 5-31. 270-309.

GRYGLEWICZ, F., *Sakramenty w Ewangelii*, in FS S. Lach, 1980, p. 33-45.

KISAR, R., *The Sacraments*, in Id. *The Fourth Evangelist and His Gospel*, 1975, p. 249-259.

KLOS, H., *Die Sakramente im Johannesevangelium. Vorkoinmen und Bedeutung von Taufe, Eucharistie und Busse im vierten Evangelium*, Stuttgart 1970.

KOELER, T., *The sacramental theory in Jo 19, 26 s.* , «Univ. of Dayton Review», 5 (1968) 49-58.

LINDARS, B., *Parola e sacramento nel quarto Vangelo*, in FS *P. Pellegrino*, vol. 1, Bologna 1974, p. 105-119. *Word and Sacrament in the Fourth Gospel*, in «Scottish Journal of Theology», 29 (1976) 49-63.

LINDIJER, C., *De sacramenten in het vierde Evangelie* Haarlem (Bohn) 1965.

LINE, J., *The Johannine Doctrine of the Sacrament*, «Canadian Journal of Religious Throught», 4 (1927) 323-333.

LOHSE, E., *Wort und Sakrament im Johannesevangelium*, «New Testament Studies», 7 (1960-1961) 110-254.

M. LADD, J. G., *Sacramental Teaching of the Fourth Gospel, with Special Reference to the Views of O. Cullmann*, diss. University of Wales. 1973.

MALATESTA, E., *St. John's Gospel. 1920-1965*, Roma 1967.

MATSUNAGA, K. , *Is John's Gospel Anti-Sacramental? A New Solution in the Light of the Evangelist's Milieu*, «New Testament Studies», 27 (1980-81) 516-524.

MICHAELIS, W., *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Bern 1946. B, Vawter, *The Johannine Sacramentary*, «Theological Studies», 17 (1956) 151-166.

MOLONEY, J., *When is John Talking about Sacraments?*, «Australian Biblical Review», 80 (1982) 10-33.

MUÑOZ LEÓN, D., *Catequesis sacramental en Juan*, «Misión abierta», (1972) 26-33.

NAISH, J. P., *The Fourth Gospel and the Sacraments*, «The Expositor», 23 (1922) 53-68.

NIEWALDA, P., *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? Eine exegtischhistorische Studie*. Limburg 1958.

PASCHAL, R. W. Jr., *Sacramental Symbolism and Physical Imagery in the Gospel of John*, en «Tyndale Bulletin», 32 (1981) 151-176.

RÁBANOS ESPINOSA, R.-MUÑOZ LEÓN, D., *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas, Apocalipsis. 1960-1986*, Madrid 1990, p. 541-543.

RANDELLINI, L., *La Chiesa e i Sacramenti nel ciclo giovanneo*, en B. Mariani (ed.), *La dignitá dell'uomo*, 1977-79, p. 229-243.

RRIGG, W. H., *The Fourth Gospel and the Sacraments*, «Church Quartely Rewiew», 108 (1929) 86-119.

SCOGNAMIGLIO, R., *La vite e i tralci; rilevance sacramentali di Gv 15, 1-2 nella primitiva tradizione cristiana*, «Nicolaus», 9 (1981) 399-413. F.

SCHNACKENBURG, R., *Die Sakramente im Johannesevangelium*, en Varios *Sacra pagina*, Bruselas 1958, vol. 2, p. 235-254.

SCHNEIDERS, S. M., *Symbolism and the Sacramental Principle in the Fourth Gospel*, en P. R. Tragan (ed.), o. c., p. 221-235.

SEGALLA, G., *Segno giovanneo e sacramenti*, en P. R. Tragan (ed.), o. c., p. 17-44.

THYEN, H., *Die johanneische Redaktion 4. 14; Joh. 6 und die Sakramente im vierten Evangelium*, en «Theologische Rundschau», 43 (1978) 328-359; 44 (1979) 97-134.

TRAGAN, P. R., (ed.), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Roma 1977.

TRAGAN, P. R., *Il senso della fede nell'economia sacramentale del vangelo e delle lettere di Giovanni*, in Id. (ed.), *Fede e sacramenti negli scritti giovannei*, Roma 1985, p. 9-26.

TUÑI, J. O., *Fe in sacramentalitat en el quart evangeli*, en «Qüestions de Vida Cristiana», 61 (1972) 15-27.

VAN BELLE, G., *Johannine bibliography. 1966-1985.* Lovaina 1988, p. 373-374.

VAWTER, B., *The Johannine Sacramentary*, «Theological Studies», 17 (1996) 151-166.

VILLALTON, J. R., *Sacrements dans l'Esprit*, in Id, *Sacrements dans l'esprit*, 1977, p. 277-282.

VILLETTE, L., *Foi et Sacrement. Pour dialogue entre les églises. I: Du Nouveau Testament á Saint Augustin*, Paris 1959.

WEGER, H. J., *Wort und Sacrament. Diskussionsstand und Anregung zu einer Neuinterpretation*, «Münchner Theologische Zeitschrift», 23 (1972) 241-274.

TRAGAN, P. R., Il senso della fede nell'economia sacramentale dell'evangelo della lettera di Giovanni, en id. (ed.), Fede e sacramenti negli scritti giovannei, Roma 1985, p. 5-[illegible].

DUNN, J. O., Fe et sacramentalisme en el quatre evangelis, en «Qüestions de Vida Cristiana» 64 (1972) 15-27.

VAN BELLE, G., Johannine bibliography 1966-1985, Leuven 1988, p. 373-374.

VAWTER, B., The Johannine Sacramentary, en «Theological Studies» 17 (1956) 151-166.

VELLANICKAL, M., Sacraments in the Fourth Gospel, en [illegible], 1977, p. 277-282.

VALLOTTON, L., Le sacrement ... [illegible] Nouveau Testament et Saint Augustin, Paris 1962.

WENZ, H., Wort und Sakrament [illegible] in einer Neuinterpretation, «Münchener Theologische Zeitschrift» 23 (1972) 241-274.

Capítulo II
EL BAUTISMO

En el IV Evangelio[1] no se usa nunca el término «bautismo» (βάπτισμα, *báptisma, baptismós)*. En cuanto al verbo «bautizar» (βαπτίζειν, *baptízein*) lo encontramos en diversos pasajes[2]. A. Oepke hace un amplio estudio del término en diversos campos religiosos. Muestra como la práctica de los lavatorios, abluciones y bautismos estaba generalizada, aunque no se pueden reducir todas esas prácticas a una misma razón y raíz. Estima que el verbo βαπτιζειν, *baptízein* aparece alguna vez en un contexto religioso en los campos estudiados, pero no asume nunca un carácter técnico-sacral, ni era especialmente significativo desde el punto de vista cultual[3].

Es importante recordar que el significado del verbo βαπτίζειν, *baptízein* es sumergir, hacer una inmersión. El nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* lo recuerda en el n. 1214: «Este sacramento recibe el nombre de *Bautismo* en razón del carácter del rito central mediante el que se celebra: bautizar (*baptizein* en griego) significa 'sumergir', 'introducir dentro del agua'; la 'inmersión' en el agua simboliza el acto de sepultar al catecúmeno en la muerte de Cristo de donde sale por la resurrección con El (cf Rm 6, 3-4; Col 2, 12) como 'nueva criatura' (2 Co 5, 17; Ga 6, 15)». Se trata de una realidad rica en ese simbolismo que nos ofrecen los iconos y los ritos de las Iglesias católicas ortodoxas de Oriente y de Occidente, revelando el movimiento de inmer-

1. Sobre este tema hay una amplia bibliografía, gran parte de la cual hemos podido consultar, y que presentamos al final del capítulo.
2. Así está en Jn 1, 25. 26. 28. 31. 33 (este v., el 26 y el 31 no lo trae A. SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1989, p. 78, aunque sí está en W. F. MOULTON - A. S. GEDEN, *A concordance to the greek Testament*, Edinburg 1963). Jn 10, 40 y los anteriores pasajes se refieren al Bautismo de Juan Bautista, mientras que Jn 3, 22. 23; 4, 1. 2 hacen alusión al Bautismo de Jesús.
3. Cfr. A. OEPKE, voz βάπτω, βαπτίζω, *bápto, baptízo* en G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1966, v. II, c. 41-88.

sión en la muerte de Cristo y de la ascensión, el renacimiento en su resurrección. Si el bautismo de agua administrado por el Bautista opera ya, como veremos, un retorno penitente en el corazón del hombre arrepentido, cuánto más el Bautismo en el Espíritu hará posible el retorno en la Nueva Alianza a los que alcanzan la liberación[4].

1. *Helenismo y judaísmo*

Dada la cercanía del IV Evangelio con el marco donde se desarrollaban las religiones helénicas conviene referirnos a ellas, por la posible influencia que pudieron tener en el Bautismo cristiano. Así, por ejemplo, la idea de regeneración tan clara en la doctrina joánica, según estudiaremos, estaba presente en la antigüedad helenística tardía, como observa J. Blank[5]. Al estudiar comparativamente diversos pasajes de la literatura mistérica y gnóstica, señala las similitudes y sobre la regeneración concluye que «la respuesta de Juan, pese a todas las semejanzas, es totalmente distinta»[6]. Después de tratar de la evolución en la comprensión y rito del Bautismo afirma que «en un ambiente etnicocristiano se tomaron el concepto y término 'regeneración' del vocabulario religioso del gentilismo, dotándole de una significación cristiana»[7]. Cabe admitir que el entorno cultural griego haya servido para entender el Bautismo, pero «de todas formas, la regeneración no se entiende en modo alguno como una divinización naturalista del hombre, pues el Bautismo sigue sujeto a la fe (1 Pe 1, 5) y a la esperanza (1 Pe 1, 3; 3, 15)»[8].

Por tanto, aunque la regeneración o παλιγγενέσια, *palingenésia* era conocida en el mundo helénico, no tiene nada que ver con la cristiana regeneración de que habla San Juan. Mientras que el hombre griego, al iniciarse en los misterios, tomaba conciencia de que su naturaleza humana venía transformada y disuelta en la divina, el cristiano conserva su humanidad y su puesto en el mundo terreno, pero al mismo tiempo participa de la vida divina porque entra en relación directa con las Personas divinas con las que él no se identifica ni confunde. Dios sigue siendo Dios y el hombre continúa siendo hombre. La hu-

4. Cfr. J. GOETTMANN, *Saint Jean. Evangile de la Nouvelle Genèse*, París 1982, p. 49-50.
5. Cfr. J. BLANK, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p. 124.
6. O. c., p. 248.
7. O. c., p. 249.
8. K. H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento*, Barcelona 1978, v. IV, p. 387.

manidad no queda absorbida por la divinidad[9], pues el objetivo perseguido es la participación en la vida eterna, la vida de Dios que la comunica al hombre[10]. Por otro lado Juan no tenía necesidad de recurrir al helenismo, supuesta toda la tradición veterotestamentaria de la que el IV Evangelio es deudor tantas veces.

También Wikenhauser[11] estudia las posibles conexiones con la filosofía griega, en especial con Filón que habla de un renacer por la acción divina. Concluye que es imposible demostrar que la idea joánica proceda del helenismo, aunque se de un cierto parecido verbal. En cuanto a la posible relación con los escritos herméticos, opina que éstos son más tardíos que los escritos neotestamentarios, y por otra parte la noción del renacer de que se habla no consiste en una vida nueva, sino en una liberación del vínculo carnal que lo retiene a fin de transformarse en un ser «esencial», viniendo a ser «dios e hijo del único». En los escritos de Filón se encuentran expresiones parecidas e incluso se habla de una segundo nacimiento. Sin embargo, es incierto que en los misterios que él conoce se conciba al iniciado como generado por Dios. «Como aparece en estas observaciones, demostrar que la idea joánica del renacer sea tomada de los misterios es algo imposible de hacer. Pero no se puede ignorar que una coincidencia de terminología entre los misterios y la idea neotestamentaria del renacer existe en efecto; por tanto, no es inverosímil que el lenguaje cristiano haya resultado del contacto con el de los misterios. Sin embargo, tal contacto no puede ser sino indirecto, desde el momento que el cristianismo tiene hacia todo lo pagano una actitud negativa»[12].

Se da, por tanto, una cierta cercanía con la concepción helenística, según señala Dodd[13]. Se puede hablar también de una semejanza, pero sólo en cuanto los iniciados entran en una especial relación con la divinidad por medio de un acto de gracia, que puede llamarse relación de filiación, aunque los efectos de esa filiación sean diversos. Mientras que el fiel de los misterios obtiene la divinización mediante la visión de Dios, el cristiano en cambio viene renovado en todo su ser moral y provisto de una fuerza sobrenatural, destinada a traducirse en una nueva conducta[14].

9. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 185.
10. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca 1989, v. 1, p. 229.
11. Cfr. A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, Brescia 1962, p. 135.
12. O. c., p. 134.
13. Cfr. C. H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, p. 306. En apoyo aduce el *Corpus Hermeticus* IV, 4; XIII, 1. 3.
14. Cfr. o. c., p. 135.

Es en el judaísmo donde hay que buscar los antecedentes del Bautismo cristiano, aunque ello no signifique que éste sea una continuidad con los que se practicaban en Israel, como era el de los esenios, de carácter más bien lustral o de purificación legal [15]. En cuanto al bautismo de los prosélitos servía también de purificación para los paganos que pasaban al judaísmo. Por tanto, es cierto que el bautismo era común en la época del Bautista y de Cristo. La Ley prescribía abluciones determinadas para ciertos actos. En algunos grupos religiosos las abluciones habían alcanzado una gran importancia. Así ocurría, por ejemplo, entre los esenios [16] que pudieron haber tenido contacto con el Bautista.

Sin embargo, el bautismo de Juan se presenta como singular. En primer lugar aquellas abluciones de los monjes del desierto se las aplicaban ellos a sí mismos, sin que fuera preciso que se las administrara otro. En cuanto al bautismo de los prosélitos, es decir, el de los paganos que se acercaban al judaísmo para integrarse en la religión de Israel, mediante un bautismo o baño lustral se purificaban ante unos testigos, dejando su condición de paganos accediendo así a un nuevo modo de ser. Esta práctica, sin embargo, no está bien atestiguada antes de fines del s. I [17].

Esas abluciones, sin embargo, no tenían propiamente un sentido sacral-mágico, sino sólo legalista, pues el único fin era la pureza ritual. Así el judaismo rabínico conoce el baño como purificación de una impureza cultual [18]. El perdón, como también la pureza moral, puede ser parangonado con tal baño, pero nunca viene dado el perdón por medio de él. La única finalidad era la pureza ritual. Si el prosélito se dice que es «un niño apenas nacido» se entiende sólo bajo el aspecto teocrático y casuístico. Mientras era pagano él no estaba sometido a la Toráh y sólo desde que es un prosélito tiene el deber de cumplir la Ley. Con esto no se piensa en un renacer natural, por no decir moral, y mucho menos en una muerte [19].

15. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. I, p. 319 s.
16. Cfr J. DELORME, «Lumière et Vie», 26 (1956) 21-60; J. SCHMITT, «Revue de Sciences Religieuses», 47 (1973) 391-407.
17. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca 1989, v. I, p. 129 ss.
18. Cfr. Lv 14, 8; 15, 5 ss.; Nm 31, 23; y el tratado *Miqwaot* de la *Mishnà*.
19. Cfr. A. OEPKE, o. c., c. 60.

2. *Bautismo del Precursor*

Por tanto, aunque emparentado con esas prácticas purificatorias, el bautismo de Juan Bautista era distinto. Por los Sinópticos sabemos que se administraba a cuantos acudían a él. Su rito implicaba la confesión de los pecados y se administraba una sola vez como preparación penitencial para recibir bien dispuestos el Reino de Dios. Por último ese bautismo se administraba sólo en el Jordán, lo que no sucedía en los otros bautismos de la época[20]. El lugar del bautismo de Juan, Betania al otro lado del Jordán o Beth Abara según otras variantes, es el sitio por donde pasaron los israelitas a la Tierra prometida cuando venían por el desierto[21]. En este aspecto las aguas del Jordán no sólo son purificadoras sino fecundantes, en cuanto que dieron la vida a través de la muerte. Por otra parte, se pensaba que la entrada en el Reino se haría según el modelo del primer éxodo. De ese modo el Bautista sugiere con su bautismo que se trata de morir a la antigua existencia para alcanzar el Reino que viene[22].

En el Nuevo Testamento no se tiene ningún dato que permita pensar que el bautismo de Juan se derive de un sincretismo oriental. A. Oepke compara las prácticas mandeas y esenias con el bautismo de Juan y concluye la diversidad de éste. El más cercano es el bautismo de los prosélitos antes citado. Se administra una sola vez, pero tiene la particularidad de que se fija más en el aspecto moral, extraño al ritualismo y a la política. Por otra parte el bautismo de Juan tiene un proyección escatológica que los otros bautismos no tienen. El prepara para la llegada de Dios a su pueblo. Relacionado con algunos pasajes proféticos[23], dicho bautismo debe ser considerado como una realidad totalmente nueva[24]. Estaba, además, ligado a la confesión de los pecados y es, ante todo, una expresión de penitencia, esto es de contrición, del deseo de estar libre del pecado. Viene insinuado, por lo menos, el concepto de una purificación sacramental para el eón futuro. Cierto que en confrontación con el bautismo cristiano, el de Juan es sólo un bautismo de agua. Así lo reconoce ante los emisarios del Templo cuando le preguntan por qué bautizaba si no era el Mesías,

20. Cfr. H. GESE, *Zur biblische Theologie*, München 1977, p. 198-201.
21. Cfr. Jos 3-4.
22. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca 1989, v. I, p. 129-130.
23. Cfr. Is 1, 15 s; Ez 36, 25; Is 4, 4; Jr 2, 22; 4, 14; Za 13, 1; Sal 51, 9.
24. Cfr. A. OEPKE, voz βάπτω, βαπτίζω, *bápto, baptízo* en G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1966, v. II, c. 64.

ni Elías ni el Profeta. La objeción de los fariseos al Bautista es lógica[25], ya que no entienden que realice una acción escatológica como era el bautizar para purificar al pueblo, según había sido anunciado por los profetas para la era mesiánica[26].

La purificación del pecado era una creencia judía para el fin de los tiempos, cuando el pueblo entero será santo y la fidelidad a Dios universal. Así, por ejemplo, en Qumrán se lee: «No se cometerá ni mal ni perversidad en la montaña santa, porque el conocimiento de YHWH llenará la tierra como las aguas cubren el mar (Is 11, 9). Entonces Dios, por su verdad, limpiará las obras de cada uno y purificará para sí el edificio (del cuerpo) de cada hombre, para suprimir todo espíritu de perversidad en sus miembros carnales y para purificarlo por el Espíritu de santidad de todos los actos de impiedad; y hará brotar sobre él el Espíritu de verdad como agua lustral»[27].

Los judíos esperaban una intervención que purificase al pueblo de sus pecados. Así leemos en un apócrifo de fin del s. I:

«Y cuando el Mesías haya humillado al mundo entero y se siente en paz para siempre en el trono de su realeza (...), los juicios, las acusaciones, las luchas, las venganzas, los crímenes, las pasiones, las envidias, el odio y todo cuanto se les aparece irán a su condenación, después de haber sido extirpados». Juan se hace eco de esa tradición en 1 Jn 3, 5 cuando dice que «Jesús apareció para quitar los pecados y no hay pecado en él». Sin embargo, una diferencia caracteriza el mensaje del Precursor. El no habla de los pecados, sino del Pecado. La función de Cristo no es sólo suprimir los pecados individuales, sino el destruir el poder del demonio[28].

El advierte que sólo bautiza con agua y no en el Espíritu Santo como hará el Mesías. Esta distinción de dos Bautismos es común a los cuatro evangelios que ponen la diferencia en la acción del Espíritu en el caso del Bautismo de Cristo, con clara evocación de los profetas[29]. El bautizaba sólo en agua, mientras que hay otro que ellos no conocen y viene tras él aunque se le adelantará pues existía antes que él.

25. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 229.
26. Cfr. Jr 4, 14; Za 13, 1; Ez 36, 25; 37, 23-33. A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, Brescia 1962, p. 88.
27. 1 QS IV, 20-21.
28. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca 1989, v. I, p. 135.
29. Cfr. Ez 36, 25-26 y Za 13, 1-3.

«Ese es el que bautiza en el Espíritu Santo»[30]. Sin embargo en el bautismo de Juan estaba presente, aunque sea sólo como una imagen del futuro, la idea de la inmersión vivificante. Esta idea, por otro lado, no estaba ausente del judaísmo veterotestamentario[31].

Como señala el mismo Bautista, el Bautismo de Cristo no es sólo en agua sino también en Espíritu. Con ello se marca el contraste entre Jesús y el Bautista, entre el bautismo de éste y el Bautismo de aquel. Es el mismo contraste que se subraya al decir que Juan no es el Mesías y Jesús sí, que éste es el Esposo y aquel su amigo, que el Bautista debe menguar y Jesús crecer, que sólo Jesús viene de arriba y puede comunicar la nueva vida, la vida eterna, mediante el agua y el Espíritu, dos realidades anunciadas por los profetas para los tiempos mesiánicos y que se cumplen con Cristo[32]. Se explicita la teología de la tradición sinóptica relacionando el descenso del Espíritu en el bautismo de Cristo con su poder de bautizar en el Espíritu[33].

3. *El Bautismo cristiano*

Por tanto el bautismo de Juan no era igual al Bautismo que instituye Cristo. Así, aunque este Bautismo entra en la línea de las abluciones y ritos de purificación de los judíos, tiene sin embargo rasgos específicos. Se trata de un rito de entrada y no es repetible. Es cierto que los prosélitos antes de ser admitido en el pueblo judío también se bañaban, pero el candidato al cristianismo era bautizado por otra persona que hacía de ministro del Sacramento. Podemos decir que el Bautismo aparece con la comunidad cristiana. En Pentecostés tenemos una realidad histórica que nos muestra cómo el Bautismo es anterior a la entrada de los gentiles en la Iglesia[34]. También las cartas de Pablo reflejan esa realidad[35].

La práctica del Bautismo deriva, sin duda, de la voluntad del Señor tal como se deduce de los Sinópticos[36]. Es cierto que San Juan

30. Cfr. Jn 1, 33.
31. Cfr. Jl 3, 1 ss.; Is 44, 3; Ez 47, 7 ss.
32. Cfr. C. H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, p. 312. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 201 s.
33. Cfr. Fr. MARTIN, *Le baptême dans l'Esprit*, «Nouvel Revue Theologique», 106 (1984) 37.
34. Cfr. Hch 2, 37-41.
35. Cfr. 1 Co 12, 13; Rm 6, 3. Cfr. S. LEGASSE, *Le Baptême administré par Jésus (Jn 3, 22-26; 4, 1-3) et l'origine du baptême chrétien*, «Bulletin de litterature ecclesiastique», 78 (1977) 3-30.
36. Cfr. Mc 16, 16 y Mt 28, 18 ss.

no habla de mandato de bautizar, en cambio ofrece elementos de gran valor para comprender el sentido teológico del Sacramento[37]. Después de la muerte y resurrección de Cristo, enseguida los apóstoles y los discípulos administran el Bautismo[38]. Pero al principio de la vida pública, según nos narra el IV Evangelio, hubo un bautismo que no era el definitivo instaurado por Jesucristo[39]. Son relatos muy breves en los que parece que Jesús no bautizaba, sino los discípulos en su nombre. Algunos han dudado del valor histórico de esos datos, pero no hay motivos serios para negar la historicidad. Así Legasse defiende el carácter histórico de estos relatos y cita a favor de ello a Léon-Dufour y a Dodd[40].

Legasse también se plantea si ese bautismo, conferido en aquellos primeros momentos, se debe asimilar al bautismo de Juan, o ha de verse en él una anticipación del Bautismo cristiano. Para Tertuliano y el Crisóstomo el bautismo prepascual no tenía un elemento esencial del sacramento cristiano: la gracia del Espíritu Santo. Para otros como San Agustín y Santo Tomás de Aquino, Jesús confería ya el Espíritu Santo con ese bautismo. Esto va contra toda la tradición del Nuevo Testamento que pone la donación del Espíritu tras la resurrección del Señor, como se deduce al decir el evangelista que, en la fiesta de los Tabernáculos, Jesús se refería al Espíritu que les sería dado después de que el Señor muriera[41]. Según estos relatos iniciales del IV Evangelio, el autor del Bautismo en el Espíritu es el Cordero de Dios, título que evoca sin duda el sacrificio de Cristo. Todo ello nos recuerda que el don del Espíritu es fruto de la muerte redentora del Cristo, de cuyo costado brota la fuente de aguas anunciada durante la fiesta de los Tabernáculos[42] y realizada en la transfixión del costado de Cristo[43]. Por eso sólo después de la muerte del Señor se puede hablar propiamente de un bautismo cristiano[44].

Por otro lado no se puede asimilar el Bautismo de Cristo al de Juan. Ni tampoco a aquel bautismo de que se habla en los inicios de

37. Cfr. P. R. TRAGAN (ed.), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Roma 1977, p. 7.
38. Así lo vemos en diversos momentos como nos narra el libro de los Hechos de los Apóstoles. En la *Didaché* 7, 1 se recoge la praxis de bautizar con la fórmula trinitaria.
39. Cfr. Jn 3, 22-; 4, 1-3.
40. Cfr. o. c., p. 17 ss.
41. Cfr. Jn 7, 37-39. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 350.
42. Cfr. Jn 7, 37-39.
43. Cfr. Jn 19, 34; 1 Jn 5, 6. 8.
44. Cfr. F. M. BRAUN, *Le Baptême d'après le Quatrième Evangile*, «Revue Thomiste», 48 (1948) 392.

la vida pública[45], ya que en el IV Evangelio aparecen como dos realidades contrapuestas, siendo el de Jesús un bautismo original[46]. Ese bautismo inicial fue interrumpido dado el carácter itinerante de la evangelización. En realidad no era otra cosa que una preparación del Bautismo cristiano, aun cuando es admisible su derivación del bautismo del Precursor, signo de la entrada en la comunidad de la salvación y de la gracia final, don del Resucitado[47].

Sin embargo, aunque era un bautismo en la línea del que administraba Juan el Precursor, fue muy distinto del que el Bautista administraba ya que iba más allá de la predicación escatológica de penitencia, entendiendo Jesús que su misión era incomparablemente superior. Tampoco bautiza en unión con Juan, que lo hacía más al norte[48]. Aquel bautismo inicial pudo tener un carácter de preparación, significando su adhesión a El y la presteza en seguirle. Por eso no tardó en abandonarlo. No tenía nada que ver con el Bautismo cristiano. Quizá se trataba de la práctica de algunos discípulos procedentes del grupo del Precursor, a los que el Señor les deja seguir con su acostumbrado bautismo de penitencia, como preparación para entrar a formar parte de los discípulos y adeptos de Cristo[49]. Por tanto, a diferencia del bautismo de Juan, el de los discípulos se recibía ya en nombre del Mesías en cuyo contacto estaban[50]. Es cierto que el verdadero Bautismo vendrá más tarde. De todas formas hay que insistir en que el Bautismo cristiano se administró desde el principio, y no por influencia de los discípulos del Bautista, sino por deseo explícito de Jesucristo. De ahí que el Bautismo se confiere εἰς Χριστὸν, *eis Christón*, o εἰς ὄνομα Χριστοῦ, *eis ónoma Cristoû*, en Cristo o en el nombre de Cristo. El hecho de que para indicar el Bautismo de los cristianos se use siempre una palabra en singular, acuñada o reservada para ese fin, demuestra que se advertía claramente la novedad y originalidad del Bautismo cristiano no obstante su afinidad con ritos análogos[51].

Es el mismo Bautista el que anuncia ese Bautismo totalmente nuevo que se iniciará con la llegada del que, aunque era antes que él,

45. Cfr. Jn 2, 22 ss; 4, 1-2.
46. Cfr. o. c., p. 25 ss.
47. Cfr. o. c., p. 30.
48. Cfr Jn 1, 23.
49. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. I, p. 487.
50. Cfr. A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, Brescia 1962, p. 139.
51. Cfr. A. OEPKE, voz βάπτω βαπτίζω, *bápto, baptízo* en G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1966, v. II, c. 65 s.

venía tras de él. Con claridad especifica que su bautismo es en agua, pero ese otro Bautismo será «en el Espíritu Santo»[52]. La purificación por medio del Espíritu ya fue anunciada por los profetas para el tiempo mesiánico[53]. También está presente en los libros judíos tardíos[54]. En 1QS 4, 20s se evoca Ez 36, 25ss: «Entonces limpiará Dios todas las acciones de los hombres por su verdad y purificará para sí el cuerpo del hombre. Expulsará totalmente al espíritu perverso de en medio de su carne y lo purificará con Espíritu Santo de todas las acciones abominables. Derramará sobre él como agua lustral el Espíritu de la verdad».

Aunque en esa línea, el Bautismo cristiano aporta una novedad esencial en cuanto que es Jesús el que trae ese nuevo nacimiento en el agua y el Espíritu que hace al hombre hijo de Dios[55]. Jesucristo es el único que «viene de arriba» y hace posible la regeneración «desde arriba»[56]. Por otra parte, este pasaje joánico en el que el Bautista anuncia el Bautismo en el Espíritu explicita la teología de la tradición sinóptica relacionando el descenso del Espíritu en el bautismo de Cristo con su poder de bautizar en el Espíritu[57]. El mismo dato de que la señal para que Juan sepa a quien ha de anunciar era el descenso sobre él del Espíritu, evoca la figura del Siervo de Yahwéh[58], indicado además con el verbo (μένον, *ménon*) que expresa la permanencia de ese Espíritu. Ello permite pensar en el poder de transmitir dicho Espíritu que Jesús tiene.

Es cierto que el momento del bautismo de Cristo no se narra en el IV Evangelio. Tampoco se habla de la convergencia de las tres divinas Personas que en los Sinópticos da gran solemnidad a la escena. Sin embargo, podemos decir que también nuestro evangelista alude a la Santísima Trinidad cuando el Bautista dice: «Yo no le conocía; pero el me envió a bautizar en agua me dijo: Sobre quien vieres descender el Espíritu y posarse sobre El, ese es el quien bautiza en el Espíritu Santo»[59]. Se habla, por tanto, del Padre que le envía, del Hijo que es

52. Jn 1, 33.
53. Cfr. Is 32, 15-18; 44, 3-5; Ez 36, 25-27.
54. Cfr. Jub 1, 23; 4Esd 6, 26; TestJud 24, 3; textos rabínicos en P. BILLEBERK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich 1922-1928, v. III, p. 240.
55. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. I, p. 342.
56. Cfr. Jn 3, 31; 3, 3.
57. Cfr. Fr. MARTIN, *Le baptême dans l'Esprit*, «Nouvel Revue Theologique», 106 (1984) 37.
58. Cfr. Is 42, 1.
59. Jn 1, 33.

bautizado y del Espíritu Santo que desciende sobre Jesucristo. El testimonio del Bautista en el IV Evangelio explicita la teología de la tradición sinóptica, relacionando el descenso del Espíritu en el bautismo de Cristo con su poder de bautizar en el Espíritu[60]. Este texto nos permite conocer el significado profundo de la teofanía narrada en los Sinópticos[61]. El Bautismo de Cristo, por otra parte, es el arquetipo del que recibirán sus discípulos. Hay un lazo de solidaridad entre Cristo y sus seguidores[62].

4. *Diálogo con Nicodemo*

El pasaje donde el tema del Bautismo instituído por Cristo se trata de forma más directa es en el diálogo con Nicodemo, que a continuación vamos a estudiar[63]. Ante todo podemos decir que se da una continuidad entre la escena del Jordán y el encuentro con Nicodemo[64]. Incluso de alguna forma, los elementos de la grandiosa teofanía del Jordán se repiten, aunque en orden inverso[65]. La diferencia entre Reino que se da entre los Sinópticos y Juan, al hablar éste de la vida eterna, es más aparente que real, pues en definitiva se trata de la misma realidad.

Por otra parte, se ha dicho que Nicodemo representa al judaísmo oficial y que aquí se manifiesta la postura de Cristo al respecto. El valor de símbolo atribuído a Nicodemo ha movido a negar el valor histórico del relato. Sin embargo, ya se ha dicho muchas veces que el dilema símbolo e historia no es insoluble en el IV Evangelio. Por

60. Cfr. Fr. MARTIN, *Le baptême dans l'Esprit*, «Nouvel Revue Theologique», 106 (1984) 37).

61. Cfr. A. FEUILLET, *Le baptême de Jésus commenté par le précurseur*, «Nova et vetera», 61 (1986) 109.

62. Cfr. o. c., p. 116. 118.

63. Jn 3, 3-8: «Contestó Jesús y le dijo: En verdad, en verdad te digo que si uno no nace de nuevo (γεννηθῇ ἄνοθεν, *gennethẽ ánothen)* , no puede ver el Reino de Dios. Nicodemo respondió: ¿Cómo puede un hombre nacer siendo viejo? ¿Acaso puede entrar otra vez en el seno de su madre y nacer? Jesús contestó: En verdad, en verdad te digo que si uno no nace del agua y del Espíritu (ὕδατος καὶ πνεύματος, *húdatos kai pneũmatos*) no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, carne es; y lo nacido del Espíritu, espíritu es. No te sorprendas de que te haya dicho que os es preciso nacer de nuevo. El viento sopla donde quiere y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo el que ha nacido del Espíritu».

64. Cfr. P. M. DE LA CROIX, *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan*, Madrid 1966, p. 248.

65. La regeneración obra del Espíritu en vv. 3-10, del Hijo en vv. 11-15 y del Padre en vv. 16-21.

tanto, ese argumento no sirve en contra de la realidad del encuentro[66]. Ese simbolismo no empece su valor histórico, pues «no hay el menor motivo para dudar de la historicidad de la visita nocturna»[67]. De todos modos, lo que importa al evangelista ahora es la cuestión teológica que se plantea, aquello que es necesario para la salvación. Algo parecido a lo que planteaba el joven rico o el escriba que preguntaba sobre el primer mandamiento[68]. A eso responde que lo importante no son las obras de la ley, sino el «nacimiento de arriba». Esta enseñanza fue de importancia suma en el cristianismo primitivo frente al judaismo pues daba sentido al Bautismo cristiano[69]. Este interés hace improbable que Juan quisiera polemizar con los discípulos del Bautista sobre el bautismo de éste. Pudiera admitirse una tendencia secundaria de aquel tiempo, pero el horizonte se abre mucho más.

Digamos también que es uno de los textos más estudiados y discutidos. B. Lindars sostiene que el pasaje no tiene un claro valor bautismal[70]. Entre los católicos hay unanimidad en reconocer que se refiere al Bautismo y así lo definió Trento en contra de Calvino, que veía aquí sólo un simbolismo del Espíritu. Sin embargo, no hay unanimidad al explicar la relación que hay entre el agua y el Espíritu en ese nacer de lo Alto[71]. Para algunos se da una relación de causa a efecto, porque el Bautismo es dado el Espíritu. Pero eso contradice al texto que habla de un renacer por el agua y el Espíritu, siendo éste un principio causal. Otros hablan de una relación de causa principal (el Espíritu) y causa instrumental (el agua). Es una interpretación dudosa en cuanto que no tiene ningún otro texto joánico que la apoye. Además, el texto habla de una correlación de dos principios.

El simbolismo del agua ha sido relacionado por algunos Padres con el paso del Mar Rojo o del Jordán, pero en el IV Evangelio nunca se da esa comparación, aun cuando muchas veces se hace referencia al

66. Cfr. A. FEUILLET, *La regeneration de l'hommme dechu et le don de l'Esprit Saint dans les chapitres 1-12 du Quatrieme Evangile*, «Divinitas», 31 (1987) 15 ss. Según J. M. AUWERS, *La nuit de Nicodème (Jean 3, 2; 19, 39) ou l'ombre du langage*, «Revue Biblique», 97 (1993) 481-503, Nicodemo viene a Jesús en la noche pascual, cuando su fe aún era incipiente y no madura como en Jn 19, 39-40, al tomar el cuerpo del Señor. En la línea de interpretación alegórica la noche de Jn 3, 2 muestra el paso desde las tinieblas hacia la luz.
67. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., p. 416.
68. Cfr. Mc 10, 17 y par.; 12, 28.
69. Cfr. Hch 2, 38; 1 Co 6, 11; Tt 3, 5s; Hch 6, 1 s; 1 P 1, 23.
70. Cfr. *The Gospel of John*, Londres 1972, p. 58-59.
71. Cfr. M. COSTA, *Simbolismo battesimale in Giovanni*, «Rivista biblica», 13 (1965) 370. En el estudio de este pasaje sigue a I. DE LA POTTERIE, *«Naître de l'eau et naître de l'Esprit»*, «Sciencies Ecclesiatiques», 14 (1962) 417-463.

Exodo. El agua se relaciona con el Espíritu ya al hablar del bautismo en el Espíritu. Lleno de gracia y de verdad, Jesús nos da la una y la otra. Lo mismo ocurre con el Espíritu, poseído por ese Espíritu como nos lo presenta el Precursor, El nos lo transmite para el tiempo de su ausencia. Al bautizar Jesús en el Jordán, en Béthanie-Béthabara, Jesús notificaba el gesto salvador que ellos reproducirían para que el Espíritu se difundiera en las almas, haciendo renacer a los hombres a la vida de lo Alto[72]

Otros identifican el agua con el Bautismo, y refiere la expresión «nacer de lo alto» a la fe y a la práctica de las virtudes[73]. El agua, es decir el Bautismo, y el Espíritu, que actúa sobre todo mediante la fe, serían los dos principios coordinados que producirían un único efecto, la regeneración. El hombre nuevo, el que ha nacido de lo alto, proviene del sacramento y de la fe bajo el influjo del Espíritu Santo. Así lo sostiene M. Costa, siguiendo a De la Potterie. Se funda en algunos Padres, como San Justino, San Ireneo, Orígenes y San Agustín. En apoyo de su teoría expone razones de tipo estructural y literario, resaltando los diversos puntos de apoyo en la frase «en verdad, en verdad os digo», en la inclusión semita y en la concatenación. El pensamiento se desarrolla entre dos polos antitéticos, la fe incipiente de Nicodemo y la fe perfecta de los cristianos. Para llegar a la visión de la fe superior es necesario un nuevo nacimiento que, configurando con el que viene de lo alto, representa una verdadera regeración.

La fórmula introductoria de la contestación del Señor, «en verdad, en verdad te digo», da una especial solemnidad al pasaje y se introduce de nuevo un *logion* de revelación, dando una mayor fuerza y apremio a lo que enseña[74]. Es cierto que en todo el pasaje no se dice nada acerca del Bautismo pero, sin duda, que «todo oyente o lector cristiano del Evangelio debía pensar inmediatamente en el Bautismo»[75]. Tres veces se usa la expresión «en verdad, en verdad te digo». El IV Evangelio tiene veinticuatro veces dicha expresión. Con ella las palabras de Jesús se presentan como un eco de los dos grandes testigos, el Padre y el Espíritu de Verdad[76].

72. Cfr. F. M. BRAUN, *Le Baptême d'après le Quatrième Evangile*, «Revue Thomiste», 48 (1948) 390.
73. Cfr. I. DE LA POTTERIE, o. c.
74. Cfr. Jn 6, 53 y 51; 7, 36 y 34; 8, 58 y 56; etc.
75. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. I, p. 420.
76. Cfr. J. GOETTMANN, *Saint Jean. Evangile de la Nouvelle Genèse*, París 1982, p. 76.

Sobre la frase γεννήθαι ἄνοθεν, *gennéthai ánothen*, hay diversidad de traducciones. Las dos principales son «nacer de arriba» y «nacer de nuevo». Esta se encuentra en las versiones antigua latinas, copta y casi todas las siriacas, así como Justino[77], Clemente de Alejandría[78], Tertuliano[79], San Agustín, San Jerónimo y muchísimos modernos. La otra posibilidad, «nacer de lo alto» la adoptaron algunos padres griegos como Orígenes, Cirilo de Alejandría, San Juan Crisóstomo, y entre los modernos Calmet, Tillmann, Lagrange, F. M. Braun. Barret estima que hay una ambigüedad deliberada, pero eso no parece posible pues no hay ningún término arameo que lo permita. También Léon-Dufour estima que el término ἄνοθεν, *ánothen*, es utilizado por el hagiógrafo intencionadamente con doble sentido, dentro del estilo de Juan que de ese modo hace progresar el diálogo mediante un mal entendido que provoca una explicación que permite profundizar en la doctrina[80].

Por tanto, en cuanto al nacer «de nuevo» (ἄνοθεν, *ánothen*) algunos estiman que es mejor traducir «de lo alto»[81], así como por su doctrina acerca del «nacer de Dios»[82]. Otros objetan que sólo así se comprende la errónea intelección de Nicodemo y, además, así se deduce de la corriente helenística de la regeneración presente en el Nuevo Testamento[83]. A esto contesta Schnackenburg que la equivocación de Nicodemo no depende forzosamente de la expresión ἄνοθεν, *ánothen*, sino de la idea como tal. En cuanto a la corriente helenística se deduce lo contrario del análisis del texto y decir que Juan debió proceder así es simplemente un prejuicio. De todos modos parece mejor «de nuevo», aun negando la influencia helénica, apoyado más bien en razones de carácter textual-crítico, según las cuales tenemos claro el dato de que en esta sección predomina la idea de la novedad[84]. En realidad, se traduzca de una forma o de otra, se dan las mismas ideas

77. Cfr. *Apol.* 1, 61; 61, 4; *Dial.* 138.
78. Cfr. *Protrept.* IX, 82.
79. Cfr. *De bapt.* XIII.
80. Cfr. M. COSTA, *Simbolismo battesimale in Giovanni*, «Rivista biblica», 13 (1965) 374. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca 1989, v. 1, p. 229.
81. Cfr. Jn 3, 31; 19, 11. 23. Esta es la lectura de la Vulgata: «nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei». En la Neovulgata se corrige: «nisi quis *natus* fuerit *desuper*, non potest videre regnum Dei».
82. Cfr. Jn 1, 13; 1 Jn 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1.
83. Cfr 1 P 1, 3; Tt 3, 5. También en Justino, *Apol.* 66, 1; *Dial.* 138, 2.
84. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *En torno al deràsh en el IV Evangelio*, «Scripta Theologica», 25 (1993) 33-48. *El Evangelio según San Juan. Introducción y exégesis*, Badajoz-Pamplona 1996, p. 140-152.

en el contexto: que el nacimiento proviene de una acción divina y que hay un nuevo nacimiento o modo de ser, una nueva vida. «Lo alto» designa el mundo celestial y divino con cuyos poderes es regenerado el hombre.

El Señor adoctrina al rabí famoso con imágenes sencillas como el viento, el hálito y el agua. Al comparar al Espíritu con el hálito y el viento se remonta a los orígenes del mundo cuando el רוח יהוה, *Rúah Yahwéh*, se cierne sobre las aguas, también evoca el aliento de Dios sobre el rostro del primer hombre para convertirle en un ser vivo. «Pero sobre todo multiplica hasta el infinito, al referirlas al Espíritu Santo, las riquezas espirituales contenidas ya en el 'ruah Yahvé'»[85].

El concepto רוח, *rúah*, «abre en la antropología bíblica una nueva dimensión, la propia de la Revelación. El pneuma bíblico, es en efecto, en el hombre la parte sobrenatural, la participación en el orden sobrenatural. El espíritu del hombre es lo que él es capaz de un encuentro con el espíritu de Dios, su Pneuma»[86]. En cuanto al agua, de la que se vuelve hablar, recordemos que tiene una especial fuerza en el IV Evangelio: «No sólo en el Jordán (1, 31-34), en Caná (2, 1-11) y con Nicodemo (3, 5), donde aparece como instrumento de salvación y ordenada al sacramento futuro, sino también en el milagro de Betzata (5, 1-9), en el andar sobre las olas (6, 16-21). Como enseñanza en el diálogo con la samaritana (4, 5-16) y en el lavatorio de los pies (13, 2-17). Expresa la vida en el costado herido del Señor (19, 34) y simboliza el medio en el que los pescadores de hombres harán sus redadas (Mt 4, 4-12)»[87].

El giro ὕδατος καὶ, *húdatos kaì*, es sospechoso de ser un aditamento posterior para algunos. Así Bultmann considera esa frase como un añadido posterior del redactor eclesiástico. Lo mismo opinan en cierto modo K. Lake, Wellhausen, Lohse y, entre los católicos Braun, Léon-Dufour, Van den Bussche, Feuillet, Leal, De la Potterie «que proponen la teoría de la adición con diversos grados de probabilidad»[88]. R. E. Brown da diversos argumentos para sostener esa presunta adición. Primero dice que el agua sale una sóla vez y que si se quita se ve con claridad como se insiste en la acción del Espíritu. «Ha de admitirse

85. Cfr. o. c., p. 249.
86. Cfr. C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, p. 109 s, citado por P. M. DE LA CROIX, o. c., p. 249.
87. P. M. DE LA CROIX, o. c., p. 252.
88. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 339.

el peso de estas objeciones»[89]. Sin embargo, no es tan evidente como se pretende. Precisamente la acción del Espíritu justifica la referencia al agua, supuesto que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento la acción del Espíritu se relaciona con el agua[90]. El mismo lo dice casi a renglón seguido: «... muchos pasajes del AT en que se habla de la efusión del espíritu también mencionan el agua»[91]. Otro argumento lo basa en la extrañeza de Nicodemo, cosa que no hubiera ocurrido, dice, si se hablara originalmente también del agua. No está tan claro, ya que el nacer de nuevo es un concepto neotestamentario[92], cercano quizá a ciertas expresiones rabínicas pero muy distinto en realidad. El tercer argumento alude a las posturas antisacramentalistas respecto al IV Evangelio, atribuyendo por ello a un redactor eclesiástico posterior cuantos elementos sacramentales se puedan detectar. Una postura que el mismo Brown rechazó en la introducción[93]. El citado autor concluye sin concluir: «Sopesando todos estos argumentos, no llegamos a una conclusión cierta»[94].

M. Costa resume a De la Potterie al hablar del término ὕδατος καὶ, *húdatos kaì*, y lo estima como un añadido posterior a la frase original del Señor que sólo habló «nacer del Espíritu». Ese añadido lo haría el mismo evangelista bajo la influencia de la orden posterior del Señor de bautizar con agua y de la praxis sacramental de la Iglesia. Es una conjetura que se basa en suposiciones difíciles de comprobar. Por ello A. Feuillet estudia la posible historia redaccional del texto y concluye diciendo que es perder el tiempo enzarzarse en la discusión de tantos puntos divergentes[95].

Según esa teoría, «nacer del Espíritu» equivale a nacer por el don de la fe recibido del Espíritu. En su apoyo se aducen otros pasajes[96]. Por tanto, el nuevo nacimiento es efecto de la fe en Cristo.

89. O. c., p. 340.
90. Cfr. Gn 1, 2; Ez 36, 25-27; Mt 3, 11; Jn 7, 37-39; 1 Jn 5, 8; etc.
91. Ib. En p. 1250 cita a San Ireneo que en *Adversus haereses*, IV, 14, 2, enseña que en muchos pasajes el agua representa al Espíritu.
92. Cfr. 1 P 1, 23; Tt 3, 5.
93. Cfr. o. c., p. 340.
94. O. c., p. 341.
95. Cfr. A. FEUILLET, *La regeneration de l'hommme dechu et le don de l'Esprit Saint dans les chapitres 1-12 du Quatrieme Evangile*, «Divinitas», 31 (1987) 14. Cita a I. DE LA POTTERIE, H. ZIMMERMANN, H. BORGE, K. STASIAK y F. GRYLEWICZ que tratan la cuestión de la redacción del pasaje.
96. Cfr. Jn 1, 13 (curiosamente en este caso De la Potterie se inclina por la lectura en plural en lugar del singular, cosa que en otros trabajos rechaza para hablar de la concepción virginal Cristo en el seno de María); Jn 3, 6; 5, 24; etc.

Entonces, se pregunta, cómo es que dice nacer del Espíritu. A lo que contesta que esa fe según San Juan es un don del Espíritu. En apoyo de esta interpretación acude también al contexto que habla del paso de la fe imperfecta de los judíos a la fe de los cristianos[97].

No obstante lo expuesto, nos parece más acertada la postura de Schnackenburg, que sostiene que la frase «agua y Espíritu» pertenece sin duda al texto primigenio lo que, a nuestro entender, se confirma con Jn 1, 33 donde se habla del que bautiza en el Espíritu. Así, pues, «en crítica textual no cabe la menor duda sobre su pertenencia a la redacción primigenia del Ev.»[98]. El hecho de que luego se hable sólo de πνεῦμα, *pneûma*, significa únicamente que se razona y acentúa sobre el carácter sobrenatural de ese renacer, pudiendo decirse que es en esto donde se insiste, más que al mandato de Cristo o institución del Bautismo. Acepta lo que dice I. De la Potterie[99] al considerar que la función del πνεῦμα, *pneũma*, se refiere en primer lugar a la fe aunque sin excluir el Bautismo, ya que esta virtud es fundamental en la recepción de los sacramentos, añadiendo que la doctrina del *lógion* es «substantiellement la même du logion synoptique, quoiqu'elle soit formulée d'un autre point de vue et dans le vocabulaire different»[100].

5. *La acción del Espíritu*

Respecto a la función del Espíritu de Dios y su actuación escatológica, recordemos que ya era conocida en el Antiguo Testamento[101]. También en los apócrifos y en la literatura rabínica esta idea estaba presente[102]. En Qumrán se habla de una purificación y transformación interior[103]. «Así pues, aquí se trata de una nueva creación del

97. Cfr. M. COSTA, o. c., p. 376 s.
98. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., p. 420.
99. *«Naître de l'eau et naître de l'Esprit»*, en «Sciences Ecclésiastiques», 14 (1962) 417-445.
100. O. c., p. 438.
101. Cfr. Ez 11, 19; 36, 25 ss; Is 44, 3; Jr 31, 33.
102. Cfr. o. c., p. 421. Así en *Jub* 1, 23: «Yo les creo un espíritu santo y los purifico, para que desde este día no se aparten ya de mí por toda la eternidad». Este pasaje habla a continuación de la filiación divina (vv. 24 s.), recordando a Jn 1, 12 s que relaciona también la nueva creación con la filiación divina (cfr. además *Jub* 1, 16; 5, 12; *SalSalom* 18, 6; *Hen (et)* 92, 3 ss; 10, 16; *Apmois* 13; *TestLev* 18, 11; *TestJud* 24, 3; *Sib* III, 373; 573 ss.).
103. Así en 1QH 3, 21: «al espíritu pervertido lo has purificado tú de su gran culpa...»; ibid. 11, 10 ss: «Por tu gloria has purificado al hombre del pecado, para que se te santifique... para renovarse con todo lo que es...». También en otros pasajes se insiste en que el Espíritu es el purificador (cfr. 1QH 3, 21; 9, 32; 12, 12; 16, 12; 17, 26).

hombre, que causa una verdadera transformación no sólo de su situación, sino hasta de su propia naturaleza»[104].

En el rabinismo la purificación está ligada al día de la expiación, sin embargo R. Aqiba declara, apoyado en Ez 36, 25: «¡Dichosos vosotros, israelitas! ¿Por quién sois purificados y quién os purifica? ¡Vuestro Padre en el cielo!»[105]. Se estimaba que la acción del Espíritu era propia de los últimos tiempos, aunque no faltaban sectores que sostenían esa acción para el tiempo presente. Por tanto, como ya dijimos, no hay que recurrir al helenismo para buscar posibles antecedentes preparatorios de la doctrina joánica[106], aunque hubiera lectores griegos a quienes aquello les recordaría la «regeneración» de las religiones mistéricas, o el «nacimiento en el espíritu» de la gnosis hermética. No obstante, debían reconocer la diferencia fundamental de la doctrina evangélica.

Desde siempre la teología de la Iglesia ha comprendido el Bautismo como la conclusión de una Alianza, como un pacto, un acuerdo entre el bautizado con Cristo en la Iglesia. Por el Bautismo como signo de Alianza con Dios nos ligamos a El. Es un signo de Dios que nos ha tomado como suyos y atraido hacia El. Recordemos la estructura bilateral del pacto bíblico[107], simbolizado en el rito de la circuncisión, considerada más tarde como prefiguración del Bautismo[108]. De este modo fe y sacramento expresan los dos componentes fundamentales del pacto bíblico, son una actualización de la alianza entre Dios y el hombre[109].

Al hablar el Señor de un nuevo nacimiento, hay que tener en cuenta que se dan dos esferas incompatibles, la de la carne y la del espíritu. Por su nacimiento el hombre pertenece a la primera, siendo inalcanzable para él la segunda. De donde es necesaria la intervención divina para que el hombre entre en el mundo de lo espiritual, como en cierto modo se ha dicho ya en el Prólogo[110]. Hay una clara y

104. E. SJÖBERG, *Neushöpfung in den Toten-Meer-Rollen*, «Studia Theologica», 9 (1955) 136, citado por R. Schnackenburg en o. c., p. 421.
105. *Mishna Joma* VIII, 9.
106. Cfr. SCHNACKENBURG, o. c., p. 422.
107. Cfr. Gn 15, 6. 10-18.
108. Cfr. Gn 17, 9-14; Col 2, 11-12.
109. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'economia fede-sacramento nel Nuovo Testamento*, en P. R. TRAGAN, *Fede e Sacramenti negli scritti giovannei*, Roma 1985, p. 30.
110. Cfr. Jn 1, 13.

vigorosa contraposición entre la carne y el espíritu, muy frecuente en el judaímo tardío[111].

La expresión Reino de Dios, como ocurre en los Sinópticos, significa la salvación final. La condición puesta por Jesús es la de transformarse en un hombre nuevo, ya que si permanece como está será excluído del Reino[112]. En Jn 3, 3, ver el Reino es lo mismo que vivirlo[113]. En el v. 5 se dice entrar en el Reino con sentido equivalente[114]. La expresión joánica «nacer de nuevo» es parafraseada por Justino con el verbo «renacer», la misma que se usa en 1 P 1, 3. 23, mientras que en Tt 3, 5 se usa «renacencia». En concreto, significa que el hombre recibe un nuevo ser, una existencia nueva, viniendo a ser, en cierto modo, una nueva sustancia. Pudiera parecer que esa nueva manera de ser es una participación en la sustancia divina, como una divinización. Sin embargo, no es así pues el creyente es hecho hijo de Dios porque recibe la gracia o la vida eterna[115].

La relación entre el bautismo y la entrada en el Reino esta recogida en *Pastor de Hermas*[116]. Jesús distingue el nacer de la carne del renacer del Espíritu. Aquella proviene de un modo de ser natural y terrestre, cuya característica esencial es la transitoriedad, la caducidad, la vanidad. Una generación natural está en el origen del hombre natural, cuya esencia está integralmente cerrada en el ámbito de la naturaleza. Por el contrario la generación operada por el Espíritu, la realizada por la admirable fuerza divina y sobrenatural, comunica una existencia ultraterrena, e incluso divina. Dado que carne y espíritu son dos realidades contrapuestas, el hombre generado por el Espíritu no está expuesto a la amenaza de la aniquilación, propia de la carne. Sólo un hombre de tal hechura (un hombre que posee la vida sobrenatural, divina) puede entrar en el Reino de Dios. Esta distinción nos lleva,

111. Cfr. 1 QS 9, 7 (la sede de la gloria está oculta para la carne); 1QH 4, 29 (la carne, formada con el lodo, no puede compararse con lo divino); etc.

112. Cfr. A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, Brescia 1962, p. 124.

113. Cfr. Lc 9, 27.

114. Cfr. Mc 9, 47; 10, 15.

115. Cfr. A. WIKENHAUSER, o. c., p. 134.

116. «Era necesario que (las piedras que subieron de lo profundo) viniesen sobre el agua, para conseguir la vida. En efecto, no habrían podido entrar de otra manera en el reino de Dios, si no hubieran depuesto el germen de la muerte de su vida anterior. Por tanto, también aquellos que habían muerto recibieron el sello del Hijo de Dios y entraron en el reino de Dios. El hombre en efecto, antes de llevar el nombre del Hijo de Dios, está muerto, pero cuando recibe el sello pierde el germen de muerte y adquiere la vida. El sello es el agua; al agua, por tanto, se desciende muerto, y se vuelve a salir vivo» (*Pastor de Hermas, Simil.* IX, 16, 2-4). Citado por A. WIKENHAUSER, o. c., p. 125.

en último término, a la importante verdad de que el hombre no puede por sí solo lograr la propia salvación, pero la puede recibir como un don divino[117].

Cuando Jesús habla a Nicodemo del soplo del Espíritu sugiere su acción en nuestra carne, más misteriosa que el soplo de vida que recibimos en el seno materno. Al aludir al Bautismo cristiano, Juan nos quiere decir que la acción del Espíritu dura a lo largo de toda la vida cristiana. Esta acción consiste en desarrollar en nosotros la vida de la fe. En la medida en que nosotros correspondamos, naceremos del Espíritu[118].

De esa forma tenemos que el agua y el Espíritu designan dos aspectos de la acción divina que lleva al hombre a la salvación. El nacimiento del agua designa el elemento ritual y sacramental, mientras que el nacimiento del Espíritu designa el otro aspecto de la misma gracia, la actividad del Espíritu que lleva a creer, conduce la persona al Bautismo y continúa a guiarla para conducirla a la plenitud de esa gracia. Así se describen dos aspectos de la acción de Dios.

El nacimiento tiene lugar por la fe. De ahí la importante función de la palabra, es decir, de la revelación[119]. El Bautismo es el sacramento de la fe pues comporta un acto de la fe, pero al mismo tiempo da a la fe su cumplimiento al inserir al creyente en la Iglesia y habilitarle para crecer en la fe, con la fuerza para vivir de modo coherente con la fe y también poder compartirla con los demás[120].

«Nacer del agua y del Espíritu» indica una acción coordinada del agua y el Espíritu para producir el mismo efecto, el nuevo nacimiento[121]. Recordemos con Braun que la referencia al Espíritu indica como el nacimiento a una vida nueva procede de la acción divina y es una participación en el Espíritu. Exteriormente nada cambia, puesto que el Espíritu no es conocido por los sentidos[122]. Esa participación en el Espíritu la evoca 1 Jn 2, 20 al decir que los cristianos tienen la unción que viene del Santo. Se refiere al Bautismo en que el neófito

117. Cfr. ibidem.
118. Cfr. J. GOETTMANN, *Saint Jean. Evangile de la Nouvelle Genèse*, París 1982, p. 76.
119. Cfr. 1 P 1, 23-25.
120. Cfr. Fr. MARTIN, *Le baptême dans l'Esprit*, «Nouvel Revue Theologique», 106 (1984) 37 ss.
121. Cfr. A. FEUILLET, *La regeneration de l'hommme dechu et le don de l'Esprit Saint dans les chapitres 1-12 du Quatrieme Evangile*, «Divinitas», 31 (1987) 12.
122. Cfr. F. M. BRAUN, *Le Baptême d'après le Quatrième Evangile*, «Revue Thomiste», 48 (1948) 388.

es consagrado por el Espíritu. Esa unción permanece como un principio de sabiduría cristiana. Cristo es el Ungido por excelencia y el cristiano al participar del Espíritu participa de Cristo mismo. El papel del Espíritu no es sustituir la misión visible del Salvador, sino el de difundir la gracia donada en plenitud al Verbo [123].

Aunque la idea de una nueva vida es primordial, no hay que excluir la idea de una purificación, pues la nueva vida se opone a la vida de pecado. A este respecto decía San Basilio: «Para comenzar esa segunda vida, hay que poner fin a la primera. Así como en la doble carrera del estadio, un tiempo de descanso, un ligero reposo separa la carrera de vuelta, de la misma forma cuando se cambia de vida, es necesario que intervenga la muerte para poner fin a la vida que precede y dar paso a la que sigue» [124]. Por tanto el Bautismo es sacramento de vida, pero también de muerte, en cuanto que se muere al pecado para vivir en el Espíritu.

Nos parece interesante la observación que hace De la Potterie cuando se refiere el uso del verbo griego γεννάω, *gennao*. En el v. 5 («si no nace...») está en aoristo significando una acción puntual, mientras que en el v. 6 y 8 («lo nacido... ha nacido...») está en perfecto, que indica una acción cuyo efecto dura hasta el presente. También en la 1 Jn se da el mismo dato al hablar del nacimiento en Dios [125]. Esto no empobrece la doctrina del Bautismo que permanece siendo la condición fundamental y primera para entrar en el Reino. Más bien presenta como el Bautismo opera en la vida del creyente, que ha de completar y profundizar en su realidad, mediante su vida de fe dirigida por el Espíritu [126].

Tanto el contexto de Jn 1, 33 que habla del Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, como el de Jn 3, 5-8 que habla de la serpiente de bronce que izada será la salvación de los creyentes, evocan la muerte y sacrificio de Cristo, de donde proviene la fuerza regeneradora del agua y del Espíritu. El don de la vida proviene de la muerte del Señor [127].

123. Cfr. o. c., p. 388 s.
124. *Traité de S. Esprit*, 15, edic. «Sources chretiennes», París 1945, p. 168, citado por A. FEUILLET, o. c., p. 391.
125. Cfr. 1 Jn 3, 9; 5, 18.
126. Cfr. «*Naître de l'eau et naître de l'Esprit*», «Sciencies Ecclesiatiques», 14 (1962) 423 ss.
127. D. MOLLAT, *Initiation à la lecture spirituelle de St. Jean*, París 1964, citado por M. Costa, *Simbolismo battesimale in Giovanni*, «Rivista biblica», 13 (1965) 382.

Regenerados y purificados somos introducidos en la intimidad de las tres divinas personas. La presencia del Espíritu es la señal de la inhabitación del Padre: «Conocemos que permanecemos en él y él en nosotros, en que él nos ha dado el Espíritu» [128].

6. *Otros textos sobre el Bautismo*

Ya vimos como Cullmann encontraba otros muchos pasajes que, de una manera o de otra, aludían según él al Bautismo. Al recorrer su obra valorábamos y anótabamos sus afirmaciones, viendo como a veces resultaban lejanas e indirectas las posibles referencias que él señalaba. Por nuestra parte nos vamos a fijar en dos momentos en los que el evangelista alude con bastante claridad al Bautismo, o al menos al contenido teológico que este sacramento conlleva. Nos referimos a Jn 7, 37-39 y 19, 32-34 [129].

Son dos textos que tienen como telón de fondo el Calvario. En efecto, el primero alude al Espíritu que será dado cuando Jesús sea glorificado, es decir, cuando llegue la hora a la que se refiere nuestro hagiógrafo reiteradamente, la hora de su pasión y muerte, de su resurrección y glorificación [130]. El segundo pasaje nos presenta la transfixión del Señor de cuyo costado herido fluye agua y sangre, circunstancia destacada por el hagiógrafo e interpretada, como veremos, en relación con el Espíritu y el Bautismo.

De este modo, el Bautismo está estrechamente ligado con la muerte redentora del Señor, conexión ya insinuada por el evangelista cuando el Bautista habla del Bautismo en el Espíritu de ese que es presentado como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, con cuanto esa figura conlleva de víctima propiciatoria. Todo ello nos re-

128. 1 Jn 4, 13. Cfr. F. M. BRAUN, *Le Baptême d'après le Quatrième Evangile*, «Revue Thomiste», 48 (1948) 392.

129. Jn 7, 37-39: «En el último día, el más solemne de la fiesta, estaba allí Jesús y clamó: Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba quien cree en mí. Como dice la Escritura, brotarán de su sena ríos de agua viva. Dijo esto del Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él, pues todavía no había sido dado el Espíritu, ya que Jesús aún no había sido glorificado». Jn 19, 33-34: «Pero cuando llegaron a Jesús, como le vieron ya muerto, no le quebraron las piernas, (34) sino que uno de los soldados le abrió el costado con la lanza, y al instante brotó sangre y agua».

130. El primer momento en que se habla de la hora es en Caná (Jn 2, 4). Aquí no se dice nada más acerca de esa hora. Luego se irá aclarando que se refiere al momento del prendimiento de Cristo y de su muerte, contemplado también como el momento de su glorificación (Cfr. Jn 7, 30; 8, 20; 12, 23; 13, 1; 17, 1).

cuerda que el don del Espíritu es fruto de la muerte redentora del Cristo, de cuyo costado brota la fuente de aguas anunciada en la Fiesta de los Tabernáculos[131] y realizada en la transfixión[132]. Por eso, como dijimos, sólo después de la muerte del Señor se puede hablar propiamente de un bautismo cristiano[133]. Es una idea conectada con la enseñanza de Pedro y Pablo, que hablan de como el Bautismo nos asocia con la muerte y resurrección del Señor[134].

Por tanto, la fuerza del agua y el Espíritu para la regeneración proviene del sacrificio de Cristo. Su exaltación en la Cruz no es sólo el culmen del Misterio, sino también la condición para que quien cree tenga la vida eterna[135]. «La regeneración del hombre —afirma Mollat— está ligada a la Cruz»[136]. El don de la vida, en definitiva proviene de la muerte del Señor.

Según R. E. Brown la fuente de agua viva que brota del pecho de Cristo evoca la roca golpeada por Moisés en el desierto, hecho que muchas veces se relaciona con el Bautismo[137]. Al identificarse el agua con el Espíritu, no se puede ver aquí el Bautismo. «Sin embargo, no nos oponemos a que se vea un simbolismo sacramental amplio en este pasaje, al menos en el sentido de que pudo inducir a los primitivos lectores cristianos a pensar en el bautismo...»[138]. Por otra parte se da una estrecha relación entre Jn 7, 37-39 y Jn 19, 34, de sentido sacramental tan fuerte que Bultmann no duda en atribuirlo a un redactor eclesiástico posterior[139]. Lo anunciado en la fiesta de los Tabernáculos es, además, fundamental para explicar la transfixión[140].

El texto de Jn 7, 37-39 permite una doble lectura. O bien refiriendo el brotar del agua de quienes creen en El[141], o bien refirién-

131. Cfr. Jn 7, 37-39.
132. Cfr. Jn 19, 34; 1 Jn 5, 6. 8.
133. Cfr. F. M. BRAUN, *Le Baptême d'après le Quatrième Evangile*, «Revue Thomiste», 48 (1948) 392.
134. Cfr. H. VAN DES BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 189.
135. Cfr. Jn 3, 15-16.
136. Citado por M. COSTA, *Simbolismo battesimale in Giovanni*, «Rivista biblica», 13 (1965) 382.
137. Cfr. *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979. p. 554.
138. O. c., p. 563.
139. Cfr. o. c., p. 563.
140. También es importante 1 Jn 5, 6-8 que habla de que Jesucristo vino con agua y sangre, lo que es atestiguado por el Espíritu, ese que sólo con la muerte de Cristo nos llega (cfr., o. c., p. 1252).
141. Parece que esta interpretación estaría en consonancia con Jn 4, 14 al decir que el agua que el Señor da se convierte, para quien la recibe, en una fuente que mana hasta la vida eterna.

dose al Señor de cuyo pecho herido brota el agua que simboliza al Espíritu. Esta interpretación está más en consonacia con la Tradición[142].

Ya en otra ocasión estudiamos la importancia de la fiesta de los Tabernáculos, su significado y cumplimiento en Cristo[143]. Recordemos que el rito del agua derramada sobre el altar, desde donde corría hacia el valle del Cedrón, recuerda el pasaje en que Moisés hace brotar agua de la roca en Meribá[144]. En contraposición paralela, será Jesús el que hará brotar de su pecho esa fuente abundante y fecunda. Así lo proclamó en alta voz, de modo solemne, el último día de la fiesta. Junto a la referencia a la fuente de la roca en Meribá, hay que recordar las profecías sobre la fuente que manará desde el altar del Templo[145] y que se cumplen en Jesucristo plenamente[146].

También el pasaje de la transfixión de Cristo[147] se relaciona con las profecías que hablan del río que fluye del Templo. J. Blank estima que la interpretación de los Padres al referir el agua y la sangre del costado de Cristo a los Sacramentos del Bautismo y la Eucaristía, respectivamente, está más cercana a la realidad que la mera interpretación literal[148]. San Agustín basa su interpretación en la idea de la herida abierta, por la cual brotan los sacramentos de la Salvación[149].

Por su parte Van den Bussche se inclina por la interpretación sacramentaria de la transfixión, donde la unión del agua y la sangre, permiten la interpretación simbólica, apoyada desde luego en Jn 7, 37-39, que nos permite pensar en los dos sacramentos básicos presentes en el agua (el Bautismo) y la sangre (la Eucaristía). Esta interpretación simbólica es muy probable en una Iglesia en la que la vida sacramental está ya sólidamente afincada hacia fines del s. I[150].

142. Cfr. *La Biblia de Jerusalén*, in loc.
143. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, «Nova et Vetera», *El Templo nuevo*, 15 (1990) 21-53. Ver *supra* en p. 219 ss.
144. Cfr. Ex 17, 5-7.
145. Cfr. Ez 47, 1-12; Za 13, 1.
146. Cfr. A. JAUBERT, *Approches de l'Evangile de Jean*, París 1976, p. 116.
147. S. TROMPS en «Geregorianum», 13 (1932) 523-527 tiene una breve historia de la exégesis de Jn 19, 34.
148. Cfr. J. BLANK, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p. 132.
149. «El evangelista se sirvió de una palabra muy estudiada, pues no dijo que *perforó* el costado, le *hirió* o algo parecido, sino que dice le *golpeó* (*énixe*) lo cual en cierto modo evoca la imagen de la *herida abierta* y sugiere, con la interpretación de los padres, la *apertura* de la puerta de la vida de donde fluyen los sacramentos de la Iglesia, sin los cuales no es posible entrar en la vida verdadera. Aquella sangre fue derramada para el perdón de los pecados; aquel agua, que colma el cáliz saludable, asegura tanto el baño como la bebida» (*Tratados sobre el evangelio de Juan*, 120, 2, Madrid 1957, p. 713).
150. Cfr. H. VAN DES BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 619.

R. E. Brown al tratar de Jn 19, 34 defiende la posibilidad de su valor sacramental, sin necesidad de recurrir a un redactor posterior, «ya que en la obra del evangelista también observamos una corriente sacramentalista secundaria...» [151]. De todas formas ese valor sacramental es subsidiario respecto al simbolismo teológico. En cuanto a la transfixión, aduce diversas teorías médicas que explican el fenómeno sin necesidad de recurrir a lo milagroso, para concluir que fuera como fuese lo cierto es que el testimonio de Juan es verosimil [152]. Aporta otros datos de la medicina de aquel tiempo, así como de ciertas creencias paganas y mitológicas. Al final duda de la historicidad y cita a Barret: «No parece improbable, a juzgar por el carácter de este evangelio en conjunto, que Juan elabore simplemente un suceso real en vista de su importancia alegórica» [153]. En este punto, también apoyado en el caracter del IV Evangelio me parece que no se pueda negar la historicidad del relato, simplemente por el valor de símbolo de ese hecho. Es bien sabido que nuestro evangelista da a los dichos y hechos de Cristo un valor más profundo del que puedan tener en apariencia.

En su comentario a este pasaje, Brown sigue refiriendo las interpretaciones antidocetas que se dan y concluye que la intención del hagiógrafo es más bien teológica. Como guía del simbolismo teológico latente se refiere a Is 53, 12, que habla de la sangre derramada. Los Padres aluden a la creación de Eva en Gen 2, 21, en una interpretación que se remonta al s. IV y que fue recogida en el Concilio de Vienne en 1312. Además de Jn 7, 37-39, es fundamental para interpretar el pasaje el texto de 1 Jn 5, 6-8 que habla de que Jesucristo vino con agua y sangre, lo que es atestiguado por el Espíritu, ese que sólo con la muerte de Cristo nos llega [154].

M. Miguens sugiere que la lanzada y el brotar de sangre inmediato evoca y confirma la condición de víctima sacrificial de Cristo, pues según la *Mishnah*, *Tamid* 4, 2, el sacerdote debe herir en el corazón a la víctima para que salga la sangre [155]. Tertuliano [156], seguido por Cirilo de Alejandría y Tomás de Aquino ven una doble referencia al bautismo de agua y al de sangre en este texto. Otra interpretación

151. *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 1246.
152. Cfr. o. c., p. 1248.
153. Cfr. o. c., p. 1251.
154. Cfr. o. c., p. 1252.
155. Cfr. R. E. BROWN, o. c., p. 1252.
156. *De baptismo*, XVI, 2.

también del s. II habla de la doble referencia al Bautismo y a la Eucaristía. Cullmann la hace propia, mientras que Bultmann afirma que «dificilmente podría significar otra cosa sino que los sacramentos de la cena del Señor y del bautismo tienen su origen en la muerte de Jesús en la cruz»[157]. Brown, sin embargo, dice que no es fácil ver esa referencia a la Eucaristía, aunque sí al Bautismo[158].

El Catecismo de la Iglesia Católica en n. 1216 aporta una cita San Gregorio Nacianceno que nos parece interesane transcribir: «El Bautismo es el más bello y magnífico de los dones de Dios... lo llamamos don, gracia, unción, iluminación, vestidura de incorruptibilidad, baño de regeneración, sello y todo lo más precioso que hay. *Don*, porque es conferido a los que no aportan nada; *gracia*, porque es dado incluso a culpables; *bautismo*, porque el pecado es sepultado en el agua; *unción*, porque es sagrado y real (tales son los que son ungidos); *iluminación*, porque es luz resplandeciente; *vestidura*, porque cubre nuestra vergüenza; *baño*, porque lava; *sello* porque nos guarda y es el signo de la soberanía de Dios».

En el n. 1225 habla también el Catecismo de la relación del Bautismo con la Cruz: «En su Pascua, Cristo abrió a todos los hombres las fuentes del Bautismo. En efecto, había hablado ya de su pasión que iba a sufrir en Jerusalén como de un «Bautismo» con el que debía ser bautizado (Mc 10, 38; cf Lc 12, 50). La sangre y el agua que brotaron del costado traspasado de Jesús crucificado (cf Jn 19, 34) son figuras del Bautismo y de la Eucaristía, sacramentos de la vida nueva (cf 1 Jn 5, 6-8): desde entonces, es posible 'nacer del agua y del Espíritu' para entrar en el Reino de Dios (Jn 3, 5).

«Considera dónde eres bautizado, de dónde viene el Bautismo: de la Cruz, de la muerte de Cristo. Ahí está todo el misterio: El padeció por ti. En él eres rescatado, en él eres salvado (San Ambrosio, sacr. 2, 6)».

Como vemos son varios lo textos de San Juan que este reciente documento del Magisterio cita al hablar del Bautismo. Ello nos confirma la importancia que tiene el IV Evangelio en la teología de este Sacramento.

157. Citado por R. E. BROWN, o. c., p. 1253.
158. Cfr. R. E. BROWN, o. c., p. 1253.

7. *Bibliografía sobre el Bautismo en el IV Evangelio*

AUWERS, J. M., *La nuit de Nicodème (Jean 3, 2; 19, 39) ou l'ombre du langage*, «Revue Biblique», 97 (1990) 481-503.

BAUER, D., *Wenn jemand nicht von neuen geboren wird... Ein Versuch, «New Age» mit den Augen des Johannesevangeliums zu seen*, 44 (1989) 14-21.

BEASLEY-MURRAY, G. R., *John 3; 3, 5: Baptism, Spirit and Kingdom*, «The Expository Times» 97 (1986) 167-170.

BIENAIMÉ, G., *L'annonce del fleuves d'eau vive en Jean 7, 37-39*, «Revue Théologique Louvain», 21 (1990) 281-310. 417-454.

BONVIN, B., *Nicodème ou l'invitation a renaître, Jn 3, 1-21*, «Nova et vetera», 64 (1989) 68-71.

BRAUN, F. M., *Le baptême d'après le quatrième Evangile*, «Revue Thomiste», 48 (1948) 347-393; *La vie d'en haut (III, 1-15)*, «Revue de sciences philosophiques et theologiques», 40 (1956) 3-24.

CARRILLO ALDAY, S., *Cristo Jesús: El que bautiza en Espíritu Santo, Jn 1, 29-34*, «EstEcl-Inst. Sup. LA», 6 (1977) 165-175.

CCMIEL, J., *Czy pierwszy list sw Jana jest rozbudowana homilia chrzcielna?*, «Ruch Biblijny i Liturgiczny», 26 (1973) 1-3.

CIPRIANI, S., *«Il potere di diventare Figli di Dio». Il Battesimo*, «Catechesi», 167-188.

COLE, D., *Baptisme and Lod's Supper in the Gospel of John: A Hermeneutical Inquiry*, diss. Southrn Baptist Theological Seminary, 1973.

COSGROVE, C. H., *The place where Jesus is: Allusions to Baptism and the Eucharist in the Fourth Gospel*, «New Testament Studies», 35 (1989) 522-539.

CROATO, J. S., *La epifanía bautismal del Cordero pascual. Estructura literaria y teología de Jn 1, 19-34*, «Cuaderno de teología», 6 (Buenos Aires) 1983, 33-46.

DE LA POTTERIE, I., *Le symbolisme du sang et l'eau en Jn 1, 19-34*, «Didaskalia», 14 (1984) 201-230.

FEUILLET, A., *L'historicité des récits évangeliques du baptême de Jésus*, «Nova et Vetera», 52 (1977) 178-187.

FEUILLET, A., *La regeneration de l'homme déchu et le don de l'Esprit Saint dans les chapîtres 1-12 du Quatrième Evangile*, «Divinitas», 31 (1987) 5-49.

FEUILLET, A., *Le baptême de Jésus commenté par le précurseur. Contribution à l'étude du Crist et de l'Esprit Saint dans les rapports avec l'Eglise dans le Quatrième Evangile*, «Nova et Vetera», 61 (1986) 90-140.

GAETA, G., *Battesimo come testimonianza: le pericope su Battista nell'evangelo di Giovanni*, Cristianesimo nella storia 1. 2 (1980) 279-314.

GAMBE, M., *Jésus baptise et cesse de baptème en Judée, Jn 3, 22-4, 3*, «Etudes Thélogiques et Religieuses», 53 (1978) 98-102.

GOPPELT, L., *Taufe und Neues Leben nach Jo 3 und Röm 6*, Witten: Luther-Verlag, 1970, 68-78; SstimOrth (1970) 4, 51-53; 5, 36-41; Bog-Trudy 10 (1973) 117-127.

GOULDER, M., *Nicodemus*, «Scottish Journal of Theology», 44 (1991) 153-168.

GRESE, W. C., *Unless One Is Birth Again: The Use of a Heavenly Journey in John 3*, 107 (1989) 677-693.

GRYLEWICZ, F., *Dwie wzmianki o Chrzcie w Ew. sw Jana*, «Collectanea Theological», 37 (1967) 66-76.

HAMMER, P. L., *Baptism with water and the Spirit*, «TheolLife», 8 (1965) 35-43. M. Costa, *Simbolismo battesimale in Giov. 7, 37-39; 19, 31-37; 3, 5*, «Rivista Biblica» 13 (1965) 347-383).

LEGASSE, S., *La baptême administré par Jésus (Jn 3, 22-26; 4, 1-3) et l'origine du baptême chrétienne*, «Bulletin de Litterature Ecclesiastique», 78 (1977) 330.

LEGASSE, S., *Les premiers disciples de Jésus ont-ils été baptisés? Regards sur une ancienne problematique*, BLE, 79 (1978) 3-18.

LENTZEN-DEIS, F., *Die Evangelien zwische Mythos und Geschichte-dargestellt an den Berichten über die Taufe Jesu, Theol. Akad.*, 5 (Frankfurt a. M., 1968) 88-133.

LÉON-DUFOUR, X., *Et là Jésus baptisait (Jn 3, 22)* , en *Mel. E. Tisserant*, CV (1964) 395-409.

MALATESTA, E., *St. John's Gospel 1920-1965. A cumulative and Classified Bibliography*, Roma 1967, p. 138 s.

MARTÍN, F., *Le Baptême dans l'Esprit. Tradition du Nouveau Testament et vie de l'Eglise (Jn 1, 33; 3, 34; 7, 37-38; 19, 31-32)* , «Nouvelle Revue Théologique», 106 (1984) 25-58.

MOORSEL, P. P., *Einige aspekten van de vroegchristelijke Dooptypologie (Ex 14-15; 17, 6; 1 Cor 10, 1-4; Jn 7, 37-39; 19, 34)*, diss. Roma, Pont. Univ. Greg. 1964-65.

MOURLON-BEERNAERT, P., *Nicodème et les croyant. Trois méthodes de lecture (Jn 3)* , «Telema» 42 (1985) 11-20.

MUD'JUGIN, M., *Comentarios al cap. 3 del Evangelio de S. Juan*, «Bog-Trudy», 10 (1973) 102-109 (escrito en ruso).

NOACK, B., *Dab og nadver i Johannesevangeliet*, «Dansk Teologisk Tidsskrift», 13 (1950) 162-186.

O'DAY, G. R., *New Birth as a New People and Community in the Fourth Gospel*, «WordWorld», 8 (1988) 53-61.

OSBURN, C. D., *Some Exegetical Observations on John 3: 5-8*, «Restor-Quart», 31 (1989) 129-138.

PATZIA, A. G., *Did John the Baptist preach a Baptism of Fire and Holy Spirit?*, «Evangelical Quaterly», 40 (1968) 21-27.

RICHTER, G., *Zum sogenannten Tauftext Joh 3, 5*, «Münchener Theologische Zeitschrift», 26 (1975) 101-125.

ROBERT, R., *Approche littéraire de Jean, VII, 37-39*, «Revue Thomiste», 86 (1986) 257-268.

RÁBANOS ESPINOSA, R.-D. MUÑOZ LEÓN, R., *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis 1960-1986*, Madrid 1990, p. 88.

SCHNEIDERS, S. M., *Born anew*, «TheolToday», 44 (1987) 189-196.

SCHWEIZER, E., *Le Baptême et la Cène dans la littérature johannique*, en *Les sacrements de initiation et les ministères sacrés*, 1974, 163-187.

STEELE, M., *Where Does the Speech Quotation End in John 3: 1-21?*, «Notes on Traslation», 2 (1989) 51-58.

TREVIJANO ETCHEVARRÍA, R., *El lenguaje bautismal del Apocalipsis*, «Salmanticensis», 27 (1980) 165-192.

VAN BELLE, G., *Johannine Bibliography 1966-1985*, Leuven 1988, p. 374 s.

VON UND ENOTAJEVSK ASTRACHAN, M., *Taufe als Wiedergeburt nach Jo 3*, Taufe, Neues Leben-Dienst. Das Leningrader Gespräch... Witten: Luther-Verlag, 1970, 55-63.

WITHERINGTON, B., *The Waters of Birth: John 3. 6-8*, «New Testament Studies», 35 (1989) 155-160.

ZIMMERMANN, H., *Die christiliche Taufe nach Joh 3*, Ein Beitrag zum Logos Christologie des vierten Evangeliums, Ca. Moehl Inst., 30 (1976) 81-93.

MAZUR-MRÓCZAKI, P., Inspiratio et munus, «Tebelnas» 42 (1995) 14-26.

MUDJUGIN, M., Commentario al cap. 3 del Evangelio de S. Juan, «Bog-Trudy», 10 (1973) 102-109 (escrito en ruso).

NEUMAN, B., «Geburt ... Neuschöpfung», «Biblische Zeitschrift» 10 (1950).

O'DAY, G. R., New Birth as a New People and Community in the Johannine Gospel, «Word and World» 8 (1988) 53-61.

OSBURN, C. D., Some Exegetical Observations on John 3, 5-8, «Restoration Quarterly» 31 (1989) 129-138.

PATELA, A. C., The John the Baptist practice of Baptism and the Holy Spirit, «Evangelical Quarterly» 40 (1968) 1-12.

RICHTER, G., Zum sogenannten Tauftext Joh 3, 5, «Münchener Theologische Zeitschrift» 26 (1975) 101-125.

ROBERT, R., Réponse littérale de Jean 3, 3, «Revue Thomiste» 86 (1986) 257-268.

RABANOS ESPINOSA, R.-D. MUÑOZ LEÓN, R., Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis 1960-1986, Madrid 1990, p. 88.

SCHNEIDERS, S. M., Born Anew, «Theology Today» 44 (1987) 189-196.

SCHWEIZER, E., Le Baptême et la Cène dans la littérature johannique, in Les sacrements de l'initiation et les ministères sacrés, 1974, 163-187.

STEELE, M., Where Does the Speech Conclude in John 3, 1-21?, «Notes on Translation», 2 (1989) 51-58.

TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., El lenguaje bautismal del Apocalipsis, «Salmanticensis», 27 (1980) 165-192.

VAN BELLE, G., Johannine Bibliography 1966-1985, Leuven 1988, p. 174 s.

VON ENDHAUSEN-ASTRAHAN, M., Taufe als Wiedergeburt nach Jo 3, Taufe, Neues Leben-Dienst. Das Leuenberger Gespräch..., Witten: Luther-Verlag, 1970, 55-63.

WITHERINGTON, B., The Waters of Birth: John 3, 5 and 1 John 5, 6-8, «New Testament Studies» 35 (1989) 155-160.

ZIMMERMANN, H., Das christliche Taufe nach Joh 3. Ein Beitrag zur Logos-Christologie des vierten Evangeliums, «Catholica» 30 (1976) 81-93.

CAPÍTULO III
JESUCRISTO, EL PAN VIVO[1]

Resulta muy difícil estudiar cuanto se ha escrito sobre el tema[2], sin embargo hemos procurado tener en cuenta los trabajos más significativos e interesantes. Según algunos autores[3], hay referencias a la Eucaristía en varios textos del IV Evangelio. No entramos en la cuestión y nos vamos a limitar prácticamente a Jn 6, aunque recurramos a otros pasajes en apoyo de nuestra interpretación. El relato de la multiplicación de los panes y los peces con el que este capítulo comienza, es un pasaje que se halla en otras cinco variantes distintas[4]. Esto permite pensar en el interés que las primitivas comunidades tenían por tal tradición, motivado sin duda por su relación con la Eucaristía[5].

En cuanto a los sermones pronunciados por Cristo después del milagro, Feuillet afirma que sería difícil superar la importancia doctrinal que tienen esos discursos que «nos conducen al corazón del cristianismo»[6]. Mollat, por su parte, estima que en Jn 6 el hagiógrafo ha expresado todo lo esencial de su doctrina, constituyendo uno de esos cuadros teológicos e históricos de los que sólo el autor inspirado tiene

1. Este trabajo forma parte del premiado en la Bienal de la Fundación «Martín Alonso Pedraz-Blanca Jiménez Tur», para profesores de la Universidad de Salamanca y Centros de Estudios Teológicos afiliados a dicha Universidad Pontificia. La primera parte ha sido publicada por «Salmanticense», 42 (1995) 5-27.

2. A pesar de la abundante y actualizada bibliografía, confesamos que no pretendemos ser exhaustivos. Ver al final la que hemos recopilado.

3. Cfr. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile Johannique. La Vie de Jésus et le culte de l'Église.* París 1951. p. 71.

4. Son estas: a: Mc 6, 32-44; Mt 14, 13-21; Lc 9, 10-17. b: Mc 8, 1-10; Mt 15, 31-39 (cfr. J. BLANK, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1984, p. 369).

5. Cfr. G. GHIBERTI, *Il c. 6 di Giovanni e la presenza dell' Eucharistia nel IV Vangelo*, «Parola di vita», 4 (1969) 105-125. J. BLANK, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p. 369.

6. A. FEUILLET, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6)* , «Nouvelle Revue Théologique», 92 (1960) 803.

el secreto. Las enseñanzas se encuentran estrechamente mezcladas con la vida, y progresa de forma dramática por el diálogo, las incomprensiones y los rechazos, hasta llegar a la opción definitiva de la fe o la incredulidad[7]. También H. Schlier considera la importancia que San Juan da a la Eucaristía pues le dedica el relato más largo de su obra. También su ubicación en la primera parte del Evangelio, como culminación de la revelación iniciada en la semana inaugural, hace que pueda considerarse como la más potente manifestación de su gloria[8].

1. *Orden del texto*

De ordinario prefiero estudiar el texto tal como nos ha llegado y es aceptado por la Iglesia. Sin embargo, tampoco me niego a estudiar las posibles variaciones que haya podido tener un texto, siempre que existan razones serias que así lo aconsejen[9]. A veces, por tanto, conviene conocer las distintas teorías que exponen quienes intentan penetrar en los diversos estratos redaccionales, o fases previas al texto definitivo.

Respecto a Jn 6, bastantes autores se plantean la cuestión del orden numérico de los capítulos, y consideran que el sexto debe ir a continuación del cuarto capítulo. Parece más lógico que si en Jn 5 Jesús está en Jerusalén y en Jn 6 está en Galilea, sin decir nada de ese traslado, el cap. 6 vaya tras el cap. 4: Jn 4 dice que Jesús está en Caná de Galilea, Jn 6 que está a orillas del Mar de Galilea. En Jn 5, 1 Jesús sube a Jerusalén y en Jn 7, 1 se dice que después andaba Jesús por Galilea.

Además, parece que con el cambio numérico de dichos capítulos se evita el salto cronológico y geográfico que se da con el orden anterior. En efecto, Jn 4, 54 sitúa en Caná la curación del hijo del régulo cuando Jesús viene de Judea a Galilea, mientras que Jn 6, 1 dice que partió al otro lado del Mar de Galilea, lo que parece extraño si se pone a continuación de Jn 5 que narra lo ocurrido en Jerusalén. Da la impresión de que se va a Galilea, y de pronto aparece, sin expli-

7. D. MOLLAT, *Le chapitre VI de saint Jean*, «Lumière et Vie», 31 (1957) 107.
8. Cfr. H. SCHLIER, *La fine del tempo*, Brescia 1974, p. 116 y 120.
9. En este sentido se sitúa el principio que sigue Schnackenburg cuando dice que las modificaciones al texto recibido sólo deben acometerse «en la medida en que el texto presente fuerza a tales reflexiones y existen poderosas razones para el cambio propuesto» (*El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II, p. 24).

cación alguna en Jerusalén, y también sin decir nada del viaje se encuentra Jesús de nuevo en Galilea. De la otra manera Jesús está en Galilea, en Caná y a orillas del lago [10], mientras que luego está en Jerusalén y «después de esto andaba Jesús por Galilea» [11]. Es cierto que enseguida se dice que Jesús sube a Jerusalén, pareciendo que la transición es muy rápida. Por tanto esa trasposición no es del todo convincente. Sin embargo, hay otra razón a favor de la trasposición apuntada. Si la fiesta de Jn 5, 1 es la de Pentecostés, como parece ser, es más lógico que Jn 5 vaya después de Jn 6, ya que la Pascua está antes que Pentecostés. Y así después de la Pascua de Jn 6 vendría la Fiesta de las Semanas o Pentecostés de Jn 5. A continuación está Jn 7 con la Fiesta de los Tabernáculos.

De todos modos, reconocemos que no es necesario que el evangelista siga un orden riguroso de tiempo y lugar, ni es un narrador exhaustivo de cuanto, donde y como actuó el Señor. Por tanto, estimamos que no es absolutamente necesario cambiar el orden que nos ha llegado sin variación alguna durante siglos. Es cierto que la reordenación resulta tentadora, pero no del todo convincente. Por otro lado, no hay testimonios a favor suyo, mientras que sí hay datos a favor del orden actual. Además, ninguna reordenación puede basarse en simples datos geográficos o cronológicos que el evangelista no siempre tiene en cuenta, ni da excesiva importancia [12].

De todas formas, ya Taciano en su armonía de los cuatro evangelios había optado por colocar el capítulo quinto después del sexto. En el s. XVIII, N. Mann reitera dicho cambio por diversas razones de tipo literario [13]. En contra de la trasposición se pronuncia C. H. Dodd [14] y C. K. Barret [15], no faltando los defensores de la trasposición entre los que podríamos enumerar tanto católicos como no católicos [16]. R. Feuillet aborda el tema y, después de sopesar las razones de uno y otro signo, respeta el orden trasmitido del texto [17]. De to-

10. Cfr. Jn 4, 46; Jn 6, 1.
11. Cfr. Jn 5, 1; Jn 7, 1.
12. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. I, p. 450.
13. Cfr. N. MANN, *Of the True Year of the Birth and of the Death of Christ*, Londres 1733. Puede verse también N. URICCHIO, *La teoria delle trasposizioni nel Vangelo di S. Giovanni*, «Biblica», (1950) 129-163, citado por R. SCHNACKENBURG, o. c., p. 538.
14. Cfr. C. H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, p. 334 ss.
15. Cfr. C. K. BARRET, *The Gospel According to St. John*, Londres 1956, p. 20 s.
16. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., p. 24 y 539, n. 9.
17. Cfr. *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Barcelona 1983, v. II, p. 238 s. En el mismo sentido pueden verse I. DE LA POTTERIE, *Getuige van het Woord*, Amberes 1961, p. 43-46. F. M. BRAUN, *Jean le théologien*, París 1966, v. I, p. 22 s. M. LÁCONI, *La critica letteraria ap-*

das maneras el orden actual de los capítulos 4, 5, 6 y 7 no afecta a la interpretación de Jn 6, dada su unidad temática.

2. *Unidad literaria de Jn 6*

Aparte de su ubicación dentro del texto evangélico, es necesario tratar el tema de la unidad interna de todo el capítulo. Hay quienes hablan de interpolaciones posteriores que trataron de introducir unos aspectos doctrinales, más acordes con la vida de la Iglesia en una segunda etapa, que con el sentido primigenio de las palabras del Señor que, según dichos autores, no habló para nada de la Eucaristía. Así los vv. 52-58, claramente eucarísticos, fueron añadido en un momento posterior, una adición hecha por la misma Iglesia, afirma Bultmann [18], que trataba así justificar la praxis sacramentalista que se iniciaba. También el orden del texto es alterado por estos defensores de una especie de «puzzle» que, mal colocado por el redactor final, es preciso recomponer. Sin embargo, las recomposiciones propuestas son más problemáticas y difíciles de aceptar que las presuntas anomalías del texto recibido.

Con respecto a la recomposición del texto de Jn 6 propuesta por Boismard-Lamouille, Muñoz León admite que contiene sugerencias y análisis interesantes, que echan abajo las recomposiciones de Bultmann y Fortna, basadas en la fuente de los signos, puesto que las características joánicas son constantes. Sin embargo, la distinción entre los niveles redaccionales de Juan II-A y Juan II-B no parecen probables, al mismo tiempo el orden presentado para Jn 6 tiene tales dificultades que «hacen inverosimil la reconstrucción propuesta por dichos autores» [19]. R. Kysar [20] estima que se da un consenso entre los autores a la hora de reconocer la existencia de diversas fuentes subyacentes en Jn 6. Sin embargo, con Muñoz León, opinamos que los autores señalados como defensores de dichas fuentes son más bien «partidarios de una forma especial de elaboración de las palabras de

plicata al Quarto Vangelo, en *San Giovanni*, Brescia 1964, p. 77-109. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 449 ss. Del lado protestante los comentarios de Hoskyns-Davey, Lighfoot-Evans, Barret, M. C. Tenney, G. Spörri.

18. Cfr. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1953, p. 160 ss.

19. D. MUÑOZ LEÓN, *Las fuentes y estadios de composición del cap. 6 de S. Juan según Boismard-Lamouille*, «Estudios Bíblicos», 39 (1981) 315.

20. Cfr. R. KYSAR, *The Source Analysin of the Fourth Gospel. A Growing Consensus?*, «Novum Testamentum», 15 (1973) 134-152.

Jesús»[21]. Es decir, se pueden admitir «distintos estratos a nivel de elaboración de materiales, pero no fuentes reconstruibles con sentido propio y teología propia»[22]. Esa reelaboración podría ser el resultado, dice Muñoz León, de una «segunda *aplicación homilética (tartey mishma)* que, patrimonio de la Escuela de Juan, ha sido incorporada en la edición final del Evangelio»[23]. De todas formas no se pueden admitir modificaciones que impliquen la creación de unos textos nuevos, en lugar de tratar de comprender el texto presente.

Recuerda Giblet[24], en defensa de la unidad original del texto, que los trabajos de E. Ruckstuhl[25] y de E. Schweizer[26] han hecho imposible la defensa de una interpolación en Jn 6, 51 ss. Esos versículos se encuadran perfectamente en las perspectivas abiertas por las explicaciones antecedentes y en el conjunto de la meditación de Juan. También F. M. Braun cita a Ruckstuhl que señala, en esos versículos contestados, veintidós expresiones típicamente joánicas. Concluye, por tanto, que dicha sección y todo lo que precede «sont de la même main»[27]. R. Schnackenburg, tras un estudio pormenorizado, concluye: «Jn 6 presenta una composición perfectamente elaborada y una perfecta unidad»[28]. En el mismo sentido se pronuncia Mollat[29].

M. Gourgues dice que el texto actual constituye un todo unificado que no permite pensar en adición alguna posterior[30]. En apoyo de su aserto recurre a P. Borgen[31] que, como vimos, habla de un es-

21. D. MUÑOZ LEÓN, o. c., p. 316.
22. Cfr. o. c., p. 338.
23. Cfr. o. c., p. 338.
24. Cfr. J. GIBLET, *La Eucaristía en el evangelio de Juan. Una lectura de Jn 6*, «Concilium», 4 (1968) 572-581.
25. Cfr. *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Friburgo 1951, p. 220 ss.
26. *Das johannische Zeugnis vom Herrenmahl*, «Evangelische Theologie», 12 (1952-1953) 341 ss.
27. F. M. BRAUN, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70 (1970) 8.
28. O. c., p. 30.
29. Cfr. D. MOLLAT, *La Sainte Bible. L'Evangile et les épitres de Saint Jean*, París 1960. Reconoce que esa trasposición tiene sus ventajas. «Il faut reconaître cependant qu'elles n'ont aucun appui dans la tradition manuscrite et, malgré les efforts accomplis pour leur donner une base objective, elles dépendent pour une très large part de l'appréciation personnelle; témoin l'extrême diversité des systèmes proposés» (o. c., p. 26).
30. M. GOURGUES, *Section christologique et section eucharistique en Jean VI. Une proposition*, «Revue Biblique», 88 (1981) 515-527.
31. Cfr. P. BORGEN, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden 1965. Ver la valoración que hace D. MUÑOZ LEÓN, en *El sustrato targúmico del Discurso del Pan de vida. Nuevas aportaciones: La equivalencia «venir»-«aprender»/creer (Jn 6, 35. 37. 45) y la conexión «vida eterna» y «resurrección» (Jn 6, 40. 54)* , «Estudios Bíblicos», 39 (1981) 315-338.

quema homilético midráshico que consiste: 1) en el comentario de un texto bíblico que en Jn 6 es al Sal 78, 24, citado en el v. 31 al hablar de un pan que viene del cielo. Se inspira en una tradición haggadíca concerniente al maná. La primera parte del discurso (vv. 32-48) comenta la primera parte de la cita, mientras que la segunda parte del discurso (vv. 49-58) comenta la segunda parte de la cita. 2) Al lado del texto principal hay un texto bíblico secundario que en Jn es Is 54, 13, citado en el v. 45 («Todos serán instruídos por Dios»). 3) Una inclusión verbal marca el principio y el final del comentario. Está claro en Jn 6 donde las fórmulas finales (v. 58) se corresponden a las iniciales (vv. 31-33).

En su libro sobre la Eucaristía, Léon-Dufour defiende que los vv. 51-58 son claramente eucarísticos y que negarlo es romper la unidad literaria del conjunto[32]. Lagrange defendía que esos vv. fueron pronunciados ante un auditorio más íntimo, el de los discípulos, pero el v. 52 («¿Cómo puede éste darnos a comer su carne») impide esa interpretación. Otros, recuerda, optan por una interpolación posterior. Ante lo inviable de esa solución, como lo probó E. Ruckstuhl[33], J. Jeremías dice que los vv. 51-58 serían una homilía prejoánica incorporada por el evangelista al discurso sobre la fe. La Biblia de Jerusalén recoge esa postura. Mollat dice que el v. 51 introduce una clara referencia eucarística a la índole eucarística de cuanto sigue en la segunda parte. «Pero las dos partes se complementan: la eucaristía alimenta a los hombres con Jesús-Sabiduría divina, bajado del cielo»[34]. A esto dice Léon-Dufour que esos vv. no son una pieza homilética incorporada, «sino la auténtica continuación del discurso sobre el Pan de vida»[35]. Por tanto, «la disposición del texto permite reconocer la unidad del capítulo, aunque su disposición sea artificial»[36].

Se dan dos grandes partes en este pasaje. Una de tipo narrativo y otra más bien parenética o discursiva[37]. Primero se relatan los dos prodigios realizados por Jesús y luego se desarrollan una serie de enseñanzas relacionadas con esos signos extraordinarios, se explana en cierto modo su significado. De ahí que haya una interconexión literaria entre ambas secciones. En efecto, en la primera parte se habla del

32. X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan*, Madrid 1983.
33. Cfr. *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Friburgo 1951, p. 265 s.
34. Cfr. D. MOLLAT, *L'Evangile et les epîtres de saint Jean*, París 1973, p. 118.
35. O. c., p. 328.
36. O. c., p. 320.
37. Jn 6, 1-21 y 6, 22-71.

alimento que no pasa y que confiere la vida eterna, dado por el Hijo del Hombre, mientras que en la segunda parte se habla de la carne del Hijo del hombre que es verdadero alimento y el que da la vida al mundo, y confiere la vida eterna[38] Se habla también en la primera parte de la fe en el que Dios envió, mientras que en la segunda parte se habla del Padre que envió a Jesús[39]. Se hace referencia primero al verdadero pan, en contraposición con el maná, que baja del cielo, mientras que luego se habla del ese pan bajado del cielo, tan distinto del maná que comieron los padres en el desierto[40]. Hay, por tanto, unas conexiones internas que no permiten considerar el texto como una reelaboración, que intenta acoplarse a una situación posterior.

3. *Color semita del texto*

Un aspecto a nuestro parecer de gran importancia en estos relatos es su fuerte y vivo color semita primitivo, manifestado por su recurso constante el Antiguo Testamento[41], por los procedimientos deráshicos patentes, la resonancia de algunos escritos judíos antiguos, así como su similitud con la homilética sinagogal en torno a las lecturas propias del tiempo de Pascua, marco en el se encuadran los relatos.

De todo el Antiguo Testamento[42], el tema que más se recuerda en el IV Evangelio, explícita o implícitamente, es el del Exodo[43], contraponiendo con frecuencia la figura de Moisés con la de Jesús, lo que ocurre de modo especial en Jn 6[44]. El dato de subir al monte[45] evoca el recuerdo de Moisés, cuya subida al monte es una constante en la tradición sinaítica. De ese modo Jesús aparece como nuevo Moisés que guía y alimenta al pueblo de modo prodigioso, al mismo tiempo que lo sobrepasa por su soberanía y la abundancia del don[46].

38. Cfr. Jn 6, 27 y 6, 51. 53. 55. 58.
39. Cfr. Jn 6, 29 y 6, 57.
40. Cfr. Jn 6, 31-33 y 6, 58.
41. J. N. ALETTI, *Le discours sur le pain de vie (Jean 6). Problèmes de composition et fonction des citations de l'Ancien Testament*, «Recherches de Sciencies Religieuses», 62 (1974) 169-197.
42. Cfr. A. FEUILLET, *Les tèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, «Nouvelle Revue Théologique», 82 (1960) 803-822.
43. Cfr. F. FERNÁNDEZ RAMOS, *Los sacramentos en el cuarto Evangelio*, «Studium Legionense», 7 (1966) 25.
44. Es un tema ampliamente tratado en M. E. BOISMARD, *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique*, París 1988.
45. Cfr. Jn 6, 3.
46. Cfr. Jn 6, 7. 13.

También la referencia a la proximidad de la Pascua tiene un valor más teológico que cronológico[47]. Esta fiesta se relacionaba en especial con Moisés, considerada como la más adecuada para que le profeta prometido se manifestara[48], sobre todo si tenemos en cuenta la importancia que esta fiesta tiene para San Juan, de cuya celebración habla en tres ocasiones, al mismo tiempo que destaca algún aspecto teológico de la fiesta, que alcanza su plenitud en Jesucristo[49].

Así en la primera Pascua se resaltaba la importancia del Templo para concluir que Cristo resucitado es el nuevo Templo. En la tercera Pascua se destacará la figura del cordero pascual sacrificado que es sustituido por Jesucristo, el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. En esta segunda Pascua se alude al pan, de tanta relevancia que llega dar nombre a la misma celebración, la Fiesta de los Azimos.

El prescindir de la levadura en la confección del pan ázimo, era un modo de evitar la corrupción que implicaba la levadura por su proceso de fermentación, pero suponía también un rompimiento con lo anterior, ya que el pan normal implicaba una continuidad con el pan anterior, pues de su masa se sacaba lo que había de ser luego la levadura para el pan del día siguiente[50]. Con ello se resalta la importancia del pan nuevo que sustituía al antiguo, y que en nuestro caso es el mismo Cristo, el pan de vida, el pan vivo, como veremos luego.

En cuanto al profeta que había de venir y del que habla la multitud[51], digamos que se está refiriendo a Moisés[52], pero no se desecha que también piense en Eliseo, que multiplicó unos panes de cebada[53]. Además, en el libro primero de los Reyes[54], se establece un paralelismo entre Elías y Moisés lo que parece hacer también aquí San Juan, insinuando que el nuevo profeta es una especie de combinación de ambos personajes[55].

47. Cfr. De R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. III, p. 34.
48. Cfr. T. PREISS, *Etude sur Jean 6*, «Etudes Théologiques et Religieuses», 46 (1971) 144.
49. Cfr. Jn 2, 13 (Primera Pascua); 6, 4 (Segunda Pascua); 11, 55 (Tercera Pascua). A. GARCÍA-MORENO, *Las fiestas en el IV Evangelio*, «Nova et Vetera», 16 (1991) 3-25. 167-197. Ver *supra* en p. 257 ss.
50. Cfr. E. GALBIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia*, Milán 1982, p. 41.
51. Cfr. Jn 6, 14.
52. Cfr. Dt 18, 18.
53. Cfr. 2 R 4, 42-44; Jn 6, 9.
54. Cfr. 1 R 19.
55. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 448.

Reminiscencias paralelas con el tema del Exodo las tenemos también con el libro de los Números [56]. La murmuración contra el Señor es uno de los elementos que recuerdan el paso por el desierto [57]. Esto debería ser conocido por los oyentes de Cristo, a los que el Señor les echa en cara su incredulidad [58].

En los LXX se usa el vocablo γογγύζειν, *goggúzein* o διαγογγύζειν, *diagoggúzein*, lo mismo que en nuestro texto [59]. En el Antiguo Testamento esa murmuración se considera como incredulidad [60] o como desobediencia a la palabra de Dios [61], de modo similar a lo que ocurre en nuestro caso [62].

Cuando el Señor dice que en los profetas está escrito que todos serán enseñados por Dios, se trata de una cita libre, como a menudo ocurre en el Nuevo Testamento, que evoca tanto a Isaías como a Jeremías, cuando hablan de la acción docente e interna de Dios en los hijos de Israel [63]. De todas formas la cita joánica no corresponde exactamente a ninguno de los textos proféticos señalados, pudiéndose pensar que los ha reelaborado para adecuarlos a su intención teológica. Lo cual está dentro del modo joanneo de usar las Escrituras, más evocando y sugiriendo que citando expresamente [64].

En consonancia con la tradición judía, aunque imprimiendo un claro sello de originalidad, el evangelista recurre con frecuencia al tema del maná, idealizando el hecho narrado por el Exodo [65]. Es un don divino que demuestra la fidelidad de Dios, incluso en los años de la rebelión del pueblo [66]. También se compara el maná con la palabra de Dios al decir que no sólo de pan vive el hombre [67]. Son datos que de alguna manera se reflejan en el relato joanneo, donde la reali-

56. Cfr. Nm 11, 13-Jn 6, 7 (dónde comprar para tantos); Nm 11, 1-Jn 6, 41. 43 (protestas); Nm 11, 7-9-Jn 6, 31 (descripción del maná); Nm 11, 13-Jn 6, 51 (piden de comer); Nm 11, 22-Jn 6, 9. 11 (aunque reuniera todos los peces del mar, no les bastaría...)
57. Cfr. Ex 15, 24; 16, 2-7. 12; 17, 3; Nm 11, 1; 14, 2. 27.
58. Cfr. R. LE DÉAUT, *Une aggadah targumique et les «murmures» de Jean 6*, «Biblica», 51 (1970) 80-83.
59. Cfr. Jn 6, 41.
60. Cfr. Sal 105, 24 s.
61. Cfr. Is 30, 12.
62. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., p. 90.
63. Cfr. Is 54, 13; Jr 31, 33.
64. Cfr. J. BLANK, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p. 402.
65. Cfr. Ex 16, 2-5. 9-16. 31. 35.
66. Cfr. Nm 14.
67. Cfr. Dt 8, 2-3.

dad nueva de la que habla Jesús se contrapone y supera al maná[68]. Jesús aparece como un nuevo Moisés, preocupado por alimentar a su pueblo, recordando la figura del pastor que procura buenos pastos a su rebaño.

También se alude a los milagros veterotestamentarios sobre alimentación, pertenecientes al ciclo de Elías y Eliseo[69]. Por otra parte, cuando dice Jesús a los apóstoles «Yo soy»[70] evoca el nombre santo de Yahwéh revelado en el Exodo[71]. Ese nombre se realza de modo particular en el Antiguo Testamento y es garantía de la presencia y de la protección divina, en base de la cual podía el Señor exigir obediencia a su pueblo. Al usarla Jesús, emerge su personalidad divina, que se presenta como objeto de fe y como realizador de la presencia divina[72]. También hay paralelismo con el Salmo 107, que en el v. 4 s. habla del pueblo errante y hambriento por el desierto y en el v. 9 narra como Dios los alimentó. También en Sal 107, 25. 27-30 vemos al Señor levantando la tempestad y apiadándose de los que gritan en medio de la borrasca, al tiempo que calma las aguas y conduce a puerto seguro a los navegantes. Tenemos, por tanto, suficientes pasajes veterotestamentarios que nos ayudan a comprender el sentido profundo del relato joanneo[73].

La literatura sapiencial abre otra perspectiva que permite apoyar la condición de Cristo como Sabiduría[74], enviado por Dios a los hombres para enseñarles a vivir según la voluntad divina[75]. En efecto, la Sabiduría invita a que vengan a comer y beber de lo que ha preparado[76]. Se dice, además, que los que coman de la Sabiduría tendrán todavía hambre, dada la calidad del manjar que nunca hastía[77]. Con ello se indica el valor del alimento proporcionado por la Sabiduría. Si se piensa que la Sabiduría viene de lo alto para habitar con los

68. Cfr. E. GALBIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia*, Milán 1982, p. 120-123
69. Cfr. 1 R 17, 7-16; 2 R 4, 42-44.
70. Jn 6, 20.
71. Cfr. Ex 3, 14.
72. Cfr. F. FERNÁNDEZ RAMOS *Los sacramentos en el cuarto Evangelio*, «Studium Legionense», 7 (1966) 111.
73. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 475 s.
74. Ya Santo Tomás de Aquino, al comentar Jn 6, cita a Pr 9, 5 y Si 15, 3, decía: «Verbum Sapientiae est specialis cibus mentis, quia in eo mens sustentatur» (*In lectura Sti Joannis Evangelium*, 189. Cfr. A. FEUILLET, *Christ Sagesse du Dieu*, París 1966. M. CONTI, *Discorso del Pane di vita nella tradizione sapienziale*, Levanto 1967.
75. Cfr. E. M. BOISMARD, *Moïses ou Jésus*, Lovaina 1988, p. 82.
76. Cfr. Pr 9, 5.
77. Cfr. Si 24, 16-21.

hombres, resulta más verosímil la referencia a esos pasajes sapienciales[78]. La imagen se usa también en otros textos para hablar del consuelo final[79]. En el Salterio se dice que el maná es el pan del cielo y el de los fuertes[80], mientras que en el libro de la Sabiduría se habla del pan de los ángeles[81], recordando la creencia judía de que los ángeles no comían ni bebían, como se dice en Tobías[82].

En cuanto a la presencia de los recursos deráshicos, dice Schnackenburg que el evangelista en los relatos que nos ocupan «ha configurado a su manera el conjunto, empleando los métodos del *midrásh* judío»[83]. Al enmarcar los milagros en el entorno pascual se reviven los acontecimientos del desierto, con la referencia a la nueva pascua cristiana. De nuevo la técnica midráshica aparece. «Si el *Sitz im Leben* para el *midrásh* que hay bajo 6, 31-58, es la primitiva festividad cristiana pascual (con la eucaristía), también puede suponerse una relación eucarística de la historia de la multiplicación de los panes, más en concreto para el v. 11, y tal vez también para vv. 12s (mención de los *klásmata* o pedazos»[84]. En cuanto a la parte parenética[85], probablemente «toda la sección forma una unidad montada en recursos 'midráshicos'»[86]. Quizá conviene recordar que el uso de los métodos rabínicos no supone una dependencia del judaísmo, como si cuanto dice el evangelista fuera una consecuencia y derivación lógica de dicho judaísmo. Se da ciertamente una continuidad con el Antiguo Testamento, pero no con las interpretaciones rabínicas. En efecto, el evangelista «con su formación cristiana no se siente ligado a las reglas del *midrásh* judío»[87], al que recurre al narrar esos milagros y discursos, pero sin perder nunca de vista el telón de fondo, constituido por la celebración cristiana de la Eucaristía.

Sin duda que, al relacionar el maná con el pan de vida, tenemos un recurso midráshico. No hay, pues, necesidad de recurrir a la litera-

78. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. I, p. 282 ss.
79. Cfr. Is 48, 21; 49, 10.
80. Cfr. Sal 78, 24. 25; 105, 40.
81. Cfr. Sb 16, 20.
82. Cfr. Tb 12, 18.
83. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II, p. 1.
84. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., p. 47-48.
85. Desde Jn 6, 21 donde termina la sección narrativa, se inicia la sección parenética, Jn 6, 22-59, predominando en ella las palabras de Cristo sobre el relato de los hechos.
86. O. c., p. 56.
87. R. SCHNACKENBURG, o. c., p. 57. De todos modos la huella del midrásh es puesta de relieve por este autor en numerosas ocasiones a lo largo del comentario a Jn 6 (cfr. o. c., pp. 61. 63. 68. 69. 72. 89. 93. 100. 103. 112).

tura mandea para explicar el texto, como hace Drower[88], siendo suficiente el campo judío con sus concepciones midráshicas sobre el maná[89]. P. Borgen habla del método deráshico usado en Jn 6 y estudia diversos textos que pueden tener relación con el IV Evangelio, pero la conclusión es que, aunque se conoce la idea del manjar de vida trasladada a la Toráh o a la Sabiduría, no se halla nunca la expresión «pan de vida»[90].

En la literatura judaica posterior, en los apócrifos y escritos postbíblicos, el maná se le relaciona con la Toráh[91] y se considera como el alimento de la era mesiánica que, como Moisés, daría en una noche de Pascua el mismo Mesías. Por tanto, la doctrina sobre la Eucaristía se encuadran en el marco de las esperanzas mesiánicas judías, en las que figuraba el banquete que reuniría a Israel en torno al Mesías[92]. No hay expresiones iguales al «pan de vida» en los escritos judíos sobre el maná[93], ni tampoco en los libros gnósticos. Hay frases similares como el árbol de la vida aplicada a la Toráh[94], o Toráh de vida[95]. También se aplica el pan a la Toráh, por ejemplo en *Gen-Rabba* 54, 1, pero nunca se dice pan de vida[96].

Sólo en el apócrifo de *José y Asenet*, un antiguo escrito de propaganda judía, se encuentran fórmulas parecidas, aunque se hace uso de ellas en sentido meramente simbólico, difícilmente referibles a un banquete real. Es verdad que hay paralelismos llamativos con Jn 6, pero después de recorrer los diversos momentos de ese relato novelesco, Schnackenburg termina diciendo que «los contactos entre *José y Asenet*

88. Cfr. E. S. DROWER, *The Canonical Prayerbook of the Mandeans*, Leiden 1959, p. 243-250.
89. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., p. 129.
90. Cfr. P. BORGEN, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden 1965, p. 59-98.
91. Cfr. T. PREISS, *Eude sur le chapitre 6 de l'évangile de Jean*, «Etudes Thélogiques et Religieuses», 46 (1971) 151.
92. A. FEUILLET, *Les tèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, «Nouvel Revue Théologique», 82 (1960) 819 ss.
93. Hay expresiones similares, como el árbol de la vida aplicada a la Toráh (Pr 3, 18), o Toráh de vida (Si 17, 1; 45, 5; 4 Esd 14, 30). También se aplica la imagen del pan a la Toráh, por ejemplo en GenRabba 54, 1, pero nunca se dice pan de vida (cfr., o. c., p. 130). P. Borgen, *Bread from Heaven*, Leiden 1965, p. 59-98, habla del método deráshico usado en Jn 6 y estudia diversos textos que pueden tener relación con el IV Evangelio, pero la conclusión es que, aunque se conoce la idea del manjar de vida trasladada a la Toráh o a la Sabiduría, no se halla nunca la expresión «pan de vida» (cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1987, v. IV, p., p. 133).
94. Cfr. Pr 3, 18.
95. Cfr. Si 17, 1; 45, 5; 4 Esd 14, 30.
96. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1987, v. IV, p. 130.

y el EvJn se deben a la común tradición judía sobre el maná; pero ambos escritos han llegado a una forma de expresión similar de manera independiente»[97]. Por tanto hay que reconocer que Juan ha encontrado esa expresión por sus propios medios aunque partiendo del mismo círculo de ideas[98]. Es decir, no se puede relacionar este texto con el helenismo como se hizo en un tiempo. Por otra parte, la investigación de las últimas décadas se aleja de la interpretación que relaciona el IV Evangelio con la gnosis, representada sobre todo en los escritos mandeos, y se inclina por el trasfondo judío, enriquecido con los escritos de Qumrán, y formado también por el rabinismo farisaico y el helenismo judío de la diáspora[99].

Podemos señalar otros textos con expresiones similares a las usadas en Jn 6[100]. Así, por ejemplo, tenemos el mito acádico de Adapa de los archivos de Tel-Amarna, donde por vez primera se usa la fórmula «pan de vida». Pero sólo se trata de una similitud de vocabulario, es decir, «hay un paralelismo literal, pero sin que haya ningún contacto más cercano con la idea joánica»[101].

En los documentos judíos más tardíos tenemos testimonios, acerca de la expectativa popular respecto a una repetición del prodigio del maná en tiempos los finales[102]. Sin embargo, son posteriores y no sirven para aclarar las creencias del tiempo de Jesús. Dodd aporta un fragmento de un oráculo sibilino que es precristiano en el que se dice: «Los que temen a Dios heredarán la verdadera vida eterna... Y banquetearán con el suave pan del estrellado cielo»[103]. De todas formas hay en el Antiguo Testamento base suficiente para explicar la metáfora del pan de vida, así como el contraste entre el alimento material y el espiritual. Recordamos el conocido texto deuteronómico, citado por Jesús en la primera tentación, que habla del alimento que es la palabra de Dios para el hombre relacionándolo con el maná, distinto del pan del que no sólo vive el hombre. De esta interpretación del maná se hace eco también el libro de la Sabiduría[104]. Nehemías

97. R. SCHANACKENBURG, o. c., p. 138.
98. Cfr. o. c., p. 72.
99. Cfr. o. c., p. 127 ss.
100. Cfr. K. G. KUHN, *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran*, en K. STENDAHL (dir.), *The Scrolls and the New Testament*, Nueva York 1957.
101. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1987, v. IV, p. 128.
102. Cfr. *Midrásh qohelet* 1, 9 en Billerbecck II, p. 481; FLAVIO JOSEFO, *Bellum iudaic.* II, p. 258 s.
103. Citado por R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. I, p. 487.
104. Cfr. Dt 8, 3; Sb 16, 20. 26.

dice: «Les diste tu buen espíritu para instruirlos, no les quitaste de la boca tu maná, les diste agua en los momentos de sed»[105]. También Filón alegoriza sobre el maná y lo relaciona con la sabiduría. No obstante, Jesús va mucho más allá al hablar de sí como pan bajado del cielo, o aplicar el tema del maná a la revelación. También el *Apocalipsis siriaco de Baruc*, 29, 8 dice: «Sucederá al mismo tiempo que el tesoro del maná descenderá de nuevo desde la altura y que ellos comerán». La Eucaristía viene a ser así el cumplimiento de las esperanzas del Antiguo Testamento. Pero, como hace notar Feuillet, esas esperanza estaba presente no sólo en Israel sino en toda la Humanidad[106].

Otro campo que se percibe en el substrato de los relatos joánicos es el de la homilética sinagogal. P. Borgen[107] ha hecho valiosas aportaciones al estudio de estos discursos y sus relaciones con la homilética judía, incluidos los vv. 51-58. En los midrashim palestinenses suele haber una cita secundaria a la que se dedica un cierto espacio. En los discursos de Cafarnaún, el Señor sigue un esquema parecido. Los vv. 32-33 son una paráfrasis a la cita «Les dio a comer pan del cielo» para decir que es su Padre el que les da ese pan verdadero. Luego en los vv. 35-50 tenemos el desarrollo de esa cita escriturística. «Según las normas homiléticas, dice Brown, la afirmación con que se inició la homilía (v. 35) se repite al pie de la letra al final (v. 48); además, la cita de la Escritura y su paráfrasis (vv. 31-33) se repiten en los vv. 49-50. Parece por consiguiente, que el pasaje de los vv. 35-50 representa una homilía sobre el texto de la Escritura citado en el v. 31»[108]. Sigue Brown dando razones para defender el origen primigenio de estos discursos, pronunciados por Jesús y no una mera composición del evangelista[109].

Según la tesis de A. Guilding, al tiempo próximo a la Pascua corresponderían al oficio sinagogal estas lecturas (*sedarim*): En el año I, Gn 1-8; en el II, Ex 11-16; en el III, Nm 6-14. El discurso que estudiamos se centra en torno a Ex 16, el *seder* del año II, pero al mismo tiempo con ecos de los *sedarim* de los otros años. Guilding asegura, además, que los *haphtaroth* o pasajes proféticos que acompañaban a las

105. Ne 9, 20.
106. Cfr. A. FEUILLET, *Les tèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, «Nouvelle Revue Théologique», 82 (1960) 1060.
107. P. BORGEN, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden 1965.
108. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 501.
109. Cfr. ibid.

primeras lecturas[110], reflejan también paralelos con los discursos de Cafarnaún. Todo ello parece legitimar que los discursos de Jn 6 recojan y combinen ideas presentes en los leccionarios sinagogales de la Pascua. Ello lleva a decir a Guilding que dichos sermones serían una composición de un autor cristiano. Sin embargo, Brown estima que por una parte no son tan claras las correspondencias de los *sedarim* con los *haphtaroth*, y por otro lado el Señor pudo tener en cuenta los diversos ciclos, conocidos por todos dada su repetición, a la hora de pronunciar su discurso. También L. Morris ha refutado con dura crítica la tesis de Guilding por no haber constancia alguna de esa redacción atribuída a un presunto autor cristiano[111].

Otros estiman que Jn 6 sería una forma de *haggadáh* pascual cristiana, con influjos de la liturgia pascual hebrea[112]. Por tanto, se puede admitir que las palabras de Jesús reflejen los textos sinagogales, dedicados a la *haggadah* pascual, sin necesidad de recurrir para su explicación a una composición posterior. Ello armoniza con el trasfondo de la proximidad de la Pascua, evocada no sólo con el pan, sino también con la sangre y la carne, elementos que sugieren el sacrificio redentor de Cristo, como Cordero de Dios, en la última Pascua. En relación con el relato actual, Brown dice que se podría pensar en una ampliación redaccional combinada con otros materiales, a la luz de la reflexión teológica joánica[113]. Nos parece lógico y aceptable que cuando el hagiógrafo escribe se guíe por sus intereses doctrinales, haciendo más incapié en algunos aspectos.

4. *Silencio sobre la institución*

En cuanto a las posibles etapas redaccionales de nuestro relato, aunque las omitimos por no estimarlas imprescindibles para estudiar el contenido teológico del texto recibido. Con Schnackenburg, estimamos que el estado del texto «puede conducir al reconocimiento de que la exégesis no puede acometerse de una manera aislada, sino que se ha

110. Is 51; 54-55; 63, 11 ss. Según A. Guilding, una de esas lecturas sinagogales (*haphtarah*) del ciclo pascual, Is 51, 6-16, alude a como los redimidos pasan por encima de la profundas aguas (v. 10), agitadas por el poder divino (v. 15).

111. Cfr. L. MORRIS, *The New Testament and the Jewis Lectionares*, Londres 1964.

112. Cfr. A. FEUILLET, *Les tèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, «Nouvel Revue Théologique», 82 (1960) 1056. E. J. KILMARTIN, *Liturgical influence on John 6*, «Catholical Biblical Quarterly», 22 (1960) 183-191.

113. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 513 ss.

de distinguir entre las partes originarias que proceden del evangelio y otros textos ampliados, así como eventualmente otros añadidos redaccionales» [114]. Es decir, no se rechaza la exégesis diacrónica, aunque no se considere imprescindible.

Al tratar Schnackenburg de los métodos necesarios para averiguar los posibles estratos redaccionales, dice: «En principio debería quedar al margen la cuestión del autor (evangelista, redactor, otras eventuales manos) a fin de no montar demasiado aprisa un modelo de formación. En una palabra, hay que empezar trabajando 'sincrónicamente', como ahora es habitual en la lingüística y literatura modernas [115] y evitar así el análisis de la visión 'diacrónica'. Sin duda, al final también se ha de acometer la empresa de explicar la génesis literaria» [116].

Quizá una de las razones de la peculiar redacción del milagro de la multiplicación de los panes y los peces en Jn 6, al añadir los sermones del Señor pronunciados en la sinagoga de Cafarnaún, esté en su silencio acerca de la institución de la Eucaristía en la última Cena, como hacen los demás evangelistas. Ese silencio se suple con la extensa referencia a las palabras del Señor sobre el Pan bajado del cielo. De todas formas, la omisión de la institución de la Eucaristía en el IV Evangelio, es un problema importante, «cuya trascendencia raramente se ha sopesado», dice Schnackenburg [117]. La respuesta será siempre una hipótesis, pero conviene afrontar la cuestión.

Estas son las principales tentativas de explicación: a) Se presenta al autor como antisacramental y lo único que se admite es una remota referencia a la Eucaristía, teniendo en cuenta la «oración sacerdotal» de Jn 17 (Bultmann). b) «El evangelista no conoce una institución anticipada de la eucaristía por Jesús *en la última cena*, sino que la retrotrae a la multiplicación de los panes, aunque sólo la considera posible después de pascua o en cualquier otro momento» [118]. c) El autor renuncia a referir la institución porque ya ha hablado de la Eucaristía

114. Cfr. *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. III. p. 30.
115. Cfr., entre otros, E. GÜTTGEMANN, *Studia linguistica neotestamentaria*, Munich 1971; R. BATHES y otros, *Exégèse et Herméneutique*, París 1971; W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft*, Gotinga 1971; R. KIEFFER, *Essais de méthodologie neotestamentaire*, LUND 1972; M. VAN ESBROECK, *Hermeneutik, Strukturalismus und Exegese*, Munich 1972; W. DRESSLER, *Einführung in die Text-linquistik*, Tubinga 1972; A. STOCK, *Umgang mit theologischen Texten*, Einsiedeln 1974.
116. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. III. p. 34.
117. Cfr. o. c., p. 70.
118. O. c., p. 71.

en Jn 6, 52-58. d) La ausencia del relato se debe al proceso redaccional, que primero seguía a Jn 13, 30 y luego se suprime al hablar de la pasión, mientras que los vv. referentes a la Eucaristía pasaron a Jn 6 (W. Wilkens). e) Para Jeremías el relato de la institución desapareció por influencia de la disciplina del arcano, según el judaísmo del tiempo y el cristianismo primitivo. f) El relato es sustituído por el del lavatorio de los pies que descubre su sentido profundo. g) O. Cullmann opina que en Jn 13 hay una referencia a la Eucaristía de forma simbólica, «bajo la idea de una comunión de amor».

Todas estas opiniones son susceptibles de crítica, aunque en algunas de ellas haya elementos válidos. La solución c) carece de fundamento sólido y no toma el problema en serio, la a) y la g) son extremistas. Ni se da ese antisacramentalismo, ni tampoco el exagerado interés sacramentalista de que habla Cullmann[119].

Hay que recordar que Juan omite muchas cosas referidas por los Sinópticos y, aunque no se trata de completar, está claro que algunas cosas las da por supuestas y conocidas. La razón de esa omisión podría estar en que Juan intenta interpretar los hechos desde una perspectiva cristológica, más que contarlos sin más. Como en Jn 6 donde el discurso se concentra en Cristo, aunque esté abierto a la interpretación eucarística. En Jn 13 ocurre algo parecido. Se da una concentración cristológica en la que los relatos se orientan hacia la pasión. Ello hace comprensible que supriman otras cosas. Así el lavatorio de pies apunta a la muerte, acontecimiento que ayuda a comprender la Eucaristía. «No hemos logrado una certeza absoluta, pero tal vez ya no resulta totalmente incomprensible su silencio sobre la institución de la eucaristía, a la luz de sus procedimientos literarios y de sus intenciones teológicas»[120].

Brown propone la tesis que defiende la procedencia los vv. 51-59 de un relato sobre la institución de la Eucaristía, utilizados al refundir los relatos sobre el Pan de vida. De esa forma se explica que el IV Evangelio no refiera la institución, así como la gran semejanza de esos vv. con la fórmula institucional. Se comprendería mejor que la clara referencia de los vv. 51-58 a la Eucaristía sea ininteligible sin los relatos de la institución. Elemento importante de esta tesis es que el mate-

119. Cfr. o. c., p. 72.
120. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. III. p. 75 s.

rial tomado de la última Cena fue reelaborado según el modelo del discurso del Pan de vida[121].

Por su parte, al hablar de la dicha omisión, Panimolle[122] cita a Léon-Dufour quien opina que la omisión del relato de la institución no puede ser señal de falta de interés por los Sacramentos en el IV Evangelio sino que según, el propio plano teológico, se acentúa el sentido cristológico de los ritos sagrados para invitar a que se vivan mejor. El evangelista, en efecto, muestra la necesidad y el significado del Bautismo en el curso de una auténtica catequesis bautismal[123]. De la misma forma, aunque no relata la institución de la Eucaristía, evoca las mismas palabras de la Cena[124] y precisa su aplicación, inculcando el deber de comer la carne y beber la sangre del Hijo del Hombre[125]. Esto es lo que interesa y no el gesto de la Cena: la comprensión del significado sacramental, sobre todo en relación con la persona de Cristo[126]. Por otra parte, la frase «mi carne para la vida del mundo»[127] parece inspirarse en la fórmula de la institución eucarística[128]. La diferencia entre cuerpo y carne se explica por la relación que establece San Juan entre la Encarnación y la Eucaristía con ese término (σὰρξ, *sàrx*) típicamente semítico.

Léon-Dufour[129], contra quienes sostienen que Juan impugna la vida sacramentaria de su tiempo, dice que más bien completa la tradición sinóptica. Si no habla de la institución es porque trata de salir al paso del peligro que podía suponer una concepción mágica de los sacramentos, bajo el influjo del helenismo. Lo cual no supone una infravaloración de los sacramentos. Por eso, «a su manera, dice lo mismo que los textos sinópticos, por medio de la forma testamentaria y del lenguaje simbólico. Su aportación peculiar es manifestar el significado real y duradero de la eucaristía»[130]. «Juan sabe muy bien, dice Léon-Dufor, que los cristianos practican el culto, bautismo y eucaristía; lo sabe, pero no quiere hablar de su institución, sin duda por mie-

121. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 513.
122. Cfr. S. A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del cuarto vangelo*, Roma 1985, p. 298.
123. Cfr. Jn 3, 1-36.
124. Cfr. Jn 6, 51.
125. Cfr. Jn 6, 53-58.
126. Cfr. S. A. PANIMOLLE, o. c., p. 298.
127. Jn 6, 51.
128. Cfr. Lc 22, 19; 1 Co 11, 24.
129. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan*, Madrid 1983, p. 314 s.
130. Cfr. o. c., p. 315.

do a conferir a ésta una importancia que no tiene y que corre siempre el riesgo de adquirir»[131].

Según Dodd, citado por F. Fernández Ramos[132], las referencias veladas a los sacramento y la ausencia de la institución se debe a que se dirige a los paganos a quienes pretende atraer a la fe. De ahí su postura de reserva. Esto recuerda la opinión de Léon-Dufour cuando dice, como acabamos de ver, que ese silencio sirve para evitar una concepción mágica de los sacramentos. Esto mismo lo defendía ya antes H. Clavier[133]. Por tanto, podemos afirmar que Juan se preocupa más de describir los efectos de los Sacramentos que de la institución, ya conocida por sus lectores[134].

5. *Lugar del acontecimiento*

Aunque es algo tangencial y ajeno al tema teológico veamos brevemente donde ocurrieron los hechos narrados. De los discursos sabemos que fueron pronunciados en la Sinagoga de Cafarnaún[135]. En cuanto al milagro no es fácil localizarlo con exactitud[136]. Parece que el Señor parte de la orilla occidental a la oriental donde realizaría el milagro, pues luego dice que montaron en la barca y fueron al otro lado del mar (πέραν τῆς θαλάσσης, *péran tês thalásses*) hacia Cafarnaún, en la orilla occidental. Pero entonces tenemos una contradicción con Marcos que dice en el relato paralelo[137] que Jesús manda a sus discípulos que le precedan al otro lado, hacia Betsaida, que estaba situada en la parte norte de la orilla oriental. Si traducimos «frente a Betsaida», el dato de Marcos coincide con Juan que habla de que los envió

131. O. c., p. 344.
132. Cfr. F. FERNÁNDEZ RAMOS *Los sacramentos en el cuarto Evangelio*, «Studium Legionense», 7 (1966) 101.
133. Cfr. *Le probleme du rite et du myte dans le quatriéme Evangile*, «Revue d'Histoire et Philosophie Religeuses», (1951) 292.
134. Cfr. F. FERNÁNDEZ RAMOS, o. c., p. 101.
135. Cfr. Jn 6, 59.
136. Cfr. Respecto al monte de que se habla, es difícil de ubicar. Quizá no se refiere a uno en particular, sino que los evangelistas simplifican en uno los diversos lugares altos de la predicación del Señor, tratando de presentar una especie de Sinaí cristiano. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. I, p. 445. M. De Tuya dice primero que el lugar es vagamente descrito, pero luego se extiende tratando de explicar la aparente contradicción con los datos de Mc 6, 45 (cfr. *Biblia comentada*, v. V, pp. 1090 y 1095-1096).
137. En Mc 6, 45 leemos: «En seguida obligó a sus discípulos a subir a la barca y precederle al otro lado (εἰς τὸ πέραν, *eis tò péran*), hacia Betsaida».

hacia Cafarnaún, que puede decirse que está frente a Betsaida. Pero eso es forzar el texto y traducir πέραν, *péran* de dos formas diversas, «hacia» al referirse a Cafarnaún y «frente a» al referirse a Betsaida, como se hace en la versión castellana de Nácar-Colunga.

Otra solución apunta a la existencia de una segunda Betsaida, situada junto a Cafarnaún. Y así sería lo mismo decir hacia Cafarnaún que hacia Betsaida. Pero entonces surge otra cuestión que parece contradecir el dato que Juan nos da al decir que partieron «barcas de Tiberíades, cerca del lugar donde habían comido el pan»[138]. Por tanto, el lugar del milagro, donde comieron el pan, no puede ser la orilla oriental. Esto, además, está apoyado en la localización tradicional del milagro de los panes y los peces en Tabga o Heptapegon, al S de Cafarnaún y en la misma orilla occidental. Por tanto el milagro se hizo en la orilla occidental y no en la oriental. En ese caso se coordinan los otros datos de ir hacia Cafarnaún, o hacia Betsaida, suponiendo que la travesía se hace no de E a O, sino desde las cercanías de Tiberíades hacia Cafarnaún, esto es de SO a NO, de la misma forma que hoy se suele hacer la travesía del lago por los peregrinos de Tierra Santa.

Es decir, el milagro se realiza en la costa occidental del lago, cerca de Tiberíades. Pero al otro lado no significa necesariamente la orilla oriental. Puede significar la misma orilla, aunque sea enfrente, habida cuenta la forma triangular, como una lira, que tiene el lago. Así el dato de Marcos no contradice el de Juan, ya que desde el lugar del milagro, cerca de Tiberíades, no hay contradicción en decir hacia Cafarnaún o hacia Betsaida, pues desde el lugar del milagro la dirección es la misma.

Un artículo de G. Pace confirma plenamente cuanto hemos dicho[139]. Señala que la Vulgata usa el verbo *transfretare* cuando habla de que el Señor surca en barca el lago. Sin embargo en la versión latina de Jn 6 nunca se usa ese verbo latino[140]. El griego usa un verbo de movimiento, sigue diciendo G. Pace, con la expresión πέραν, *péran*, «al di là». En un lago, como el de Genesaret, en el que son numerosas

138. Jn 6,23.
139. Cfr. G. PACE, *La prima moltiplicazione dei pani. Topografia*, «Bibbia e Oriente», 21 (1979) 85-91.
140. Cuando se habla de que pasa de una a otra orilla se dice, por ejemplo, «venerunt trans mare in Capharnaun» (Jn 6, 17). La Neovulagata sólo cambia el tiempo del verbo: «veniebant trans mare in Capharnaun».

las pequeñas calas o ensenadas, entrantes y salientes en la orilla, desde cualquier punto se puede decir pasar al otro lado. Entender dicho verbo en el sentido de ir de la orilla oriental a la occidenteal, o viceversa, es del todo arbitrario. Y, sin embargo, una tal interprertación ha influido para que, erroneamente, se localizase la primera multiplicación de los panes y los peces en la orilla oriental[141].

6. *Relato de los milagros*

La parte narrativa se inicia con el milagro de la multiplicación de los panes y los peces, al que preceden algunos datos que no dejan de tener su importancia y significado. E. Goodenough afirma que el relato de la multiplicación era la narración eucarística original. Brown opina que Goodenough va demasiado lejos. El exégeta norteamericano se deja llevar, a mi parecer, por el principio de que es la praxis posterior la que influye en los relatos y no al revés. Para mostrar esa praxis alude a ciertas pinturas de algunas catacumbas del s. II en las que el milagro de la multiplicación de los panes y peces se presenta para simbolizar la Eucaristía. También habla del epitafio de Abercio de Hierápolis, de fin del s. II, que menciona el pez (ἴχθυς, *ichthys*) que simboliza a Cristo, junto con el pan y el vino de la Eucaristía[142]. Estimamos que no hay inconveniente en aceptar que los relatos se reflejan en la liturgia e iconografía posterior, pero lo que no se ve, al menos de modo claro, es que los relatos respondan a unos ritos posteriores a la predicación de Cristo, o la redacción de los evangelios. Estimo que la misma argumentación se puede hacer para todos los casos de interpolaciones posteriores, en la que se intenta justificar o apoyar una doctrina eclesiástica. Como si aquellos primeros cristianos se inventaran una serie de enseñanzas que luego insieren en la predicación apostólica, recogida por escrito, mediante añadidos más o menos perceptibles. Es más lógico pensar que aquellas enseñanzas surgen de la enseñanza primigenia, aunque en ocasiones sea fruto de una evolución y desarrollo del pensamiento, no expresado con la misma claridad en un principio, cosa por otro lado lógica y razonable. Lo que ya no lo es tanto es decir que surgieron de forma anárquica y arbitraria una serie de verdades y doctrinas que luego se justifican mediante añadidos

141. Cfr. G. PACE, o. c., p. 87.
142. cfr. o. c., p. 465.

al texto primigenio. De haber sido así, esos añadidos habrían sido más explícitos, ya que puestos a interpolar lo hubieran hecho con más habilidad y acierto.

La narración joannea contiene una serie de elementos que luego se explican de modo simbólico. «El carácter de signo del acontecimiento está fuertemente señalado»[143]. Así la actuación consciente de Jesús, con un fin preciso, apuntada en el texto[144], es prueba de una acción con vistas a una autorevelación mediante un signo. Por otro lado, además, en el milagro de la multiplicación de los panes y los peces encontramos una estrecha relación entre signo y Sacramento. En realidad este prodigio es presentado por nuestro evangelista con una doble relación: la primera con la divinidad de Cristo y la segunda con la Eucaristía. El profeta de Nazaret muestra con este milagro que es el rey mesiánico esperado al fin de los tiempos[145]. Pero se insinúa con cierta evidencia que la multiplicación de los panes simboliza la Cena del Señor que es el banquete de la Nueva Alianza[146]. F. Quiévreux señala, incluso, que el discurso eucarístico de Cristo estaba ya contenido en el relato de la multiplicación de los panes y los peces[147]. Una de las características redaccionales más llamativas de este relato está en presentar el hecho como un signo, como se ve cuando Jesús recrimina a los judíos por no haber sabido descubrir en el prodigio un signo[148]. Pero de qué realidad es símbolo si no del pan celestial, que es la palabra de Jesús, más aún de su persona, de su carne y de su sangre.

La Eucaristía en un segundo nivel de composición y de lectura para nuestro evangelista se ha realizado ya, aunque se haya anunciado por vez primera a orillas del lago de Tiberíades, con el signo de los panes. El siguiente discurso en Cafarnaún refuerza la relación entre el signo y el Sacramento. Es más, muestra que el rito representa la continuación y la radicalización del signo[149].

143. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II, p. 30.
144. Cfr. Jn 6, 6. 10-12.
145. Cfr. Jn 6, 14.
146. Cfr. Jn 6, 4. 10 ss.
147. F. QUIÉVREUX, *Le récit de la moltiplication des pains dans le quatrième évangile*, «Rev. de Relig. », 41 (1967) 97-108.
148. Cfr. Jn 6, 14; 6, 26.
149. Cfr. S. A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del cuarto vangelo*, Roma 1985, p. 303.

7. *Valor simbólico del relato*

Se hace notar en el relato que le seguía una gran muchedumbre porque veía los milagros (σημεῖα, *semeĩa*, signos) que realizaba. Con ello se nos recuerda que Jesús ratificaba y avalaba cuanto decía por medio de sus obras, sólo posibles para quien tiene el poder divino. Luego el Señor les echará en cara que le busquen, no por los prodigios o signos realizados, sino porque se han saciado del pan que les dio[150]. Con el signo realizado, por tanto, está claro que Jesús ha mostrado de modo suficiente su poder y avalado su autoridad. También es un dato de valor simbólico la reacción de la gente que quieren hacer rey a Jesús, apuntando a la falta de entendimiento ante signo realizado (v. 26), por lo que luego piden un signo del cielo (v. 30. 36).

Al decir que «murmuraban», se evoca a los israelitas en el desierto que también murmuraban contra Moisés, sin comprender ni el origen ni el don (v. 42. 52). Queda patente la incredulidad de los oyentes (vv. 36-47), a la que responden los discursos posteriores. Por eso no se puede desconectar la segunda parte (vv. 26-59) de la primera (vv. 1-15)[151]. Además, la reacción de la multitud preparaba a los lectores al tema de la fe y la incredulidad, expresada también en el *midrash* de los vv. 36-47, y ahondaba en la crisis de fe dentro del círculo de los discípulos[152].

La subida al monte tiene también su valor simbólico[153], dado el paralelismo y la evocación que el relato ofrece con el Exodo. De alguna forma se inicia el paralelismo entre Moisés y Jesús, que luego se volverá a evocar cuando se hable del profeta que había de venir[154]. La tradición sinaítica es constante en recordar la subida al monte de Moisés. Así se insinúa la condición que tiene Jesús como nuevo Moisés que guía y alimenta a su pueblo de modo prodigioso, al mismo tiempo que supera y sobrepasa al caudillo del desierto por su soberanía y por la abundancia del don concedido.

150. Cfr. Jn 6, 26.
151. Cfr. Jn 6, 26. 30. 36. 42. 52. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., p. 30.
152. Cfr. Jn 6, 60-71. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II, p. 48.
153. Cfr. J. FERNÁNDEZ LAGO, *La Montaña en las Homilías de Orígenes*, Santiago de Compostela 1993, p. 21.
154. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II, p. 30. 34.

También la proximidad de la Pascua tiene un valor más teológico que cronológico. Recordemos que es la segunda fiesta de Pascua referida de forma explícita por el evangelista. En esta segunda Pascua el elemento que se destaca es el pan, de tanta importancia en la celebración de la Pascua que exigía la eliminación del pan anterior, para comer sólo el pan ázimo[155]. Ahora el nuevo pan será el mismo Jesucristo, el Pan de vida que alimenta y vivifica para siempre al hombre. También la referencia a la Pascua relaciona cuanto se narra y dice con la Pasión de Cristo, cuando se culmina el sacrificio del Cordero de Dios que quita el pecado del mundo[156].

Hay un diálogo previo entre Jesús y Felipe, recogido en los Sinópticos de modo genérico, que prepara en cierto modo la grandeza del signo que se va a realizar. En efecto, los tres primeros evangelios narran como Jesús dice a los apóstoles que les den de comer a las gentes, a lo que ellos responden que sólo tienen cinco panes y dos peces[157]. Marcos añade que harían falta doscientos denarios para dar de comer a esa muchedumbre, mientras que Lucas refiere que los apóstoles están dispuestos a comprar pan en los alrededores para dar de comer a todos.

San Juan, como dijimos, comienza con una pregunta del Señor a Felipe sobre dónde comprarían pan para darles de comer. A ello responde el apóstol que con doscientos denarios sólo podrían dar un pedacito a cada uno. Entonces interviene Andrés, cerca de Felipe como en otras ocasiones[158], diciendo que hay disponibles cinco panes de cebada[159] y dos peces, pero que eso no soluciona el problema. Como vemos los relatos son diversos y al mismo tiempo iguales al coincidir los datos de unos y otros. De todas formas, San Juan es más concreto al decir qué clase de panes eran y quiénes los apóstoles que conversan con Jesús. También es sólo Juan el que alude a la abundancia de hierba que había en el lugar, detalle muy coherente con la fecha cercana a la Pascua, en plena Primavera de la Galilea.

155. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Las fiestas en el IV Evangelio*, «Nova et vetera», 16 (1991) 3-25. 167-197. Ver *supra* en p. 257 ss.
156. Cfr. J. BLANK, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p. 372 s.
157. Cfr. Mt 14, 16-17 y par.
158. Cfr Jn 12, 22.
159. Los panes de cebada recuerdan los panes del milagro de Eliseo en 2 R 4, 42-44. Durante los primeros tiempos se celebraba la Eucaristía con panes de cebada (cfr. J. MCHUH, «Verbum Domini», 39 (1961) 222-239).

En cambio los Sinópticos son más detallistas al decir que se sentaron en grupos de cincuenta y que Jesús daba los panes y peces a los apóstoles y estos a la muchedumbre. El IV Evangelio, por su parte, refiere que fue Jesús el que distribuía el alimento a los que estaban recostados. Al decir ésto, a diferencia de los Sinópticos que hablan de los apóstoles, se alude a la institución de la Eucaristía en la que el Señor mismo distribuye el pan consagrado. Observa Panimolle que se habla no de recoger los pedazos sobrantes, sino de reunirlos (συνάγειν, *synághein*), con una clara alusión a la Asamblea cristiana, cuya unidad está representada en el Sacramento de la Comunión[160]. Cuando se habla de que los apóstoles recogieron las sobras, se significa la gran abundancia del milagro, y al mismo tiempo se indica que nada de lo que es divino puede perderse. Quizá se pueda también pensar en el papel de administradores y distribuidores del don que han de tener los apóstoles. Por otro lado, se evoca la doctrina de la *Didaché*, 9, 10, sobre la unidad que se realiza en la Eucaristía cuando dice: como estaba el pan disperso por la tierras de labor y se une en la Sagrada Comunión, de la misma forma los fieles dispersos por el mundo se unen formando la Iglesia por medio de la Eucaristía[161].

8. *La Acción de gracias*

Por otro lado, hay un detalle que diversifica el relato joánico, y que tiene su importancia a la hora de interpretar el texto[162]. Este dice que Jesús toma los panes y, «dando gracias» (εὐχαριστήσας, *eucharistésas*)[163] lo distribuye. Los Sinópticos, en cambio, dicen que Jesús bendijo (εὐλόγησεν, *eulógesen*) y partiendo el pan lo dio a sus discípulos[164]. Por tanto, podemos decir que «el proceso de la acción de gracias y de la distribución de los panes está narrado en estilo eucarístico, v. 11. También la indicación de 'recoger los pedazos que han sobrado para que no se pierda nada', v. 12, podrá aludir a la eucaristía de la comunidad y entenderse como una norma práctica para el manejo del

160. Cfr. J. P. CHARLIER, *La multiplication des pains (Jn 6, 1-15)*, «Assemblées du Seigneur» 32 (1966) 42, citado por PANIMOLLE, o. c., p. 319.
161. Cfr. F. M. BRAUN, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70 (1970) 27 ss.
162. Sobre las relaciones del relato joanneo con el de los Sinópticos ver C. Riniker, *Jean 6, 1-21 et les évangiles synoptiques*, en J. ZUMSTEIN (ed.), *Le communauté johannique et son histoire*, Ginebra 1992, p. 41-67.
163. Jn 6, 11.
164. Cfr. Mt 14, 19 y par.

pan consagrado»[165]. Con Mollat, estimamos que los términos usados en el relato dela multiplicación de los panes y los peces son los de la institución[166].

Juan no usa el término «partir» (κλᾶν, κατακλᾶν, *klãn, kataklãn*), pero se cambia εὐλογέω, *eulogéo*, por εὐχαριστέω, *eucharistéo*, que luego aparece en el segundo relato sinóptico del milagro[167]. Es verdad que no siempre que se usa εὐχαριστέω, *eucharistéo*, haya que pensar en la Eucaristía, pues a menudo es una referencia a la oración judía antes de las comidas (la ברכה, *berakhá*). Según Conzelmann[168] el Nuevo Testamento, conforme con el modelo judeo-helenístico, εὐχαριστέω, *eucharistéo*, indica la *plegaria de agradecimiento* en general[169] y en particular la de la comida[170]. De hecho εὐχαριστέω, *eucharistéo* y εὐλογέω, *eulogéo*, son términos sinónimos como resulta de la confrontación entre Mc 8, 6 y 7. Así se explica la sustitución de εὐχαριστήσας, *eucharistésas*, con εὐλογήσας, *eulogésas*[171]. Por tanto, las dos palabras no se interpretan como una alusión simbólica a la Eucaristía, aunque así se haya hecho de ordinario. Conzelmann opina lo mismo de Jn 6, 11. 23, pero su postura resulta bastante minimalista, coherente con su actitud antisacramentaria respecto al IV Evangelio[172].

El uso hebreo, dice Conzelmann, permite comprender la presencia de εὐχαριστέω, *eucharistéo*, en la Cena. Aunque Mateo y Marcos usan los dos términos de la bendición[173]. Pablo tiene sólo εὐχαριστήσας, *eucharistésas*, para la bendición del pan[174], Lucas dice primero εὐχαριστήσας, *eucharistésas*[175] y luego sustituye el εὐλογέω, *eulogéo*, de Marcos por εὐχαριστέω, *eucharistéo*, en la bendición del pan. Para el cáliz traslada el εὐχαριστέω, *eucharistéo*, de Marcos. No se puede saber cual sea la fórmula más antigua, si la de Pablo o la de Marcos, sin que se pueda deducir nada del uso de término εὐχαριστέω, *eucharistéo*, o εὐλογέω, *eulogéo*. La elección, termina diciendo Conzelmann, de

165. Cfr. J. BLANK, o. c., p. 373.
166. Cfr. D. MOLLAT, *Le chapitre VI de saint Jean*, «Lumière et vie», 31 (1957) 108.
167. Cfr Mt 15, 13 y par.
168. Cfr. H. CONZELMANN, voz εὐχαριστία, *eucharistía* en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1988, v. XVI, c. 617-640.
169. Cfr. Jn 11, 41; Hch 28, 15; Ap 11, 17.
170. Cfr. Mc 8, 6; Mt 15, 36; Jn 6, 11. 23; Hch 27, 35.
171. Cfr. Mc 8, 6. 7.
172. Cfr. o. c., c. 629.
173. Mt 26, 26 s. y Mc 14, 22 s.
174. Cfr. 1 Co 11, 24.
175. Cfr. Lc 22, 17.

uno u otro término es casual, como muestra la presencia de los dos vocablos en Marcos[176].

El término griego εὐχαριστεῖν, *eucharisteîn*, estima Brown[177], significa acción de gracias y se distingue de εὐλογεῖν, *eulogeîn* («bendecir»), por lo que es notoria la relación con la Eucaristía. Sin embargo, J. P. Audet[178], sostiene que el uso de εὐχαριστία-εὐχαριστεῖν, *eucharistía-eucharisteîn*, del Nuevo Testamento refleja el uso judío de ברך-ברכה, *barak-berakah*, «bendecir, bendición». Afirma que hasta el s. II no empezó a predominar la idea de «acción de gracias» en los círculos cristianos. Por tanto no podemos insistir demasiado en la diversidad de significados entre εὐλογεῖν, *eulogeîn* y εὐχαριστεῖν, *eucharisteîn*, que como vimos en Mc 8, 6-7 se usan de forma intercambiable. Dodd, sin embargo, analiza εὐχαριστεῖν, *eucharisteîn* en otro sentido y, según Brown[179], sin tener en cuenta a Audet. Por otra parte, Juan usa εὐχαριστεῖν, *eucharisteîn*, incluso cuando no hay resonancia sacramental alguna[180].

Sin embargo en Jn 6, 23 se dice εὐχαριστήσατος τοῦ Κυρίου, *eucharistésantos toû kuríou* que apunta hacia una comprensión eucarística[181]. Brown señala que el uso de εὐχαριστέω, *eucharistéo*, en el relato es consecuencia de la influencia de las celebraciones eucarísticas posteriores[182]. Nos parece, como dijimos, que ocurre al revés. Es decir, se llama Eucaristía precisamente porque en la primera celebración, en la última Cena, el Señor utilizó esa expresión que luego los hagiógrafos recogen y Juan recuerda en su relato del milagro de los panes y los peces. Por otro lado, es verdad que los verbos griegos se refieren al hebreo ברך, *barak*, que significa bendecir pero hay que tener en cuenta que, como ocurre en otros casos, los términos usados por Cristo o por los Apóstoles, aunque se encuentren en otros círculos, adquieren unas matizaciones nuevas, cuando no un significado más profundo e incluso diverso.

De todas formas, pensamos con Ghiberti[183] que los verbos usados recuerdan el relato eucarístico, y el hecho de que Juan no hable

176. Cfr. H. CONZELMANN, o. c., c. 629-631.
177. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. I-II, p. 447.
178. Cfr. «Revue Biblique», 65 (1958) 371-399.
179. Cfr. R. E. BROWN, o. c., p. 447.
180. Cfr. Jn 11, 41.
181. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. III. p.. 38-39.
182. Cfr. o. c., p. 467 s.
183. Cfr. G. GHIBERTI, *Il c. 6 di Giovanni e la presenza dell'Eucaristia nel IV Vangelo*, «Parola di vita», 4 (1969) 105-125.

de la distribución por manos de los apóstoles, como se hace en los paralelos, insinúa que como en la Cena es Cristo quien distribuye el pan. Lo mismo ocurre al hablar de los pedazos (κλάσματα, *klásmata*) y partir (ἔκλασεν, *éklasen*), que recuerdan Mt 26, 26 y la *Didaché*, 9, 4 [184]. En la misma línea Braun estima que las expresiones usadas por Juan en el relato de la multiplicación de los panes recuerdan la terminología de la institución: εὐχαριστήσας, κλάσματα, *eucharistésas*, *klásmata*, etc. Lo mismo que el hecho de recoger los pedazos sobrantes recuerda la *Didaché* cuando habla del rito eucarístico [185].

También el verbo «recoger» (συνάγειν, *synágein*) del texto joánico se usa en los relatos del Exodo cuando se trata de la recogida del maná. La palabra σύναψις, *synaxis*, de la misma raíz, se usa para designar una parte de la celebración eucarística [186]. Además la abundancia de los panes es un elemento a tener en cuenta y que recuerda el milagro de Caná donde se resaltaba la gran cantidad del vino, destacando así la abundancia y calidad de los bienes mesiánicos [187].

9. *El andar sobre las aguas*

Respecto al segundo prodigio realizado por el Señor, caminar sobre las aguas del lago, es narrado por los cuatro evangelios, aunque también aquí San Juan tiene su peculiaridad, de acuerdo con el objetivo teológico propuesto. Ya al principio del relato (v. 6) se destaca, según vimos, la ciencia de Jesús como en otros pasajes joánicos [188], subrayando así su condición divina [189]. El relato, por tanto, está en función de la doctrina eucarística.

En cuanto el ἐγώ εἰμι, *ego eimi* de Cristo, pronunciado cuando está sobre el mar, indica su poder divino, capaz de realizar lo que luego dice sobre el Pan de vida: «... esta pieza intermedia cumple la función de hacerles comprensibles sus autoafirmaciones soberanas y sus pretensiones únicas» [190]. Sin embargo, estima que no se trata de demos-

184. Cfr. o. c., p. 108.
185. Cfr. F. M. BRAUN, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70 (1970) 5-29.
186. Cfr. Jn 6, 12; Ex 16, 16 s. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. I-II, p. 446.
187. Cfr. J. ZUMSTEIN, *Le signe de la Croix*, «Lumière et Vie», 41 (1992) 71.
188. Cfr. Jn 1, 47-49; 4, 16-19; etc.
189. J. BLANK, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p. 373.
190. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II, p. 31.

trar su poder sobre las leyes de la naturaleza, sino dar a conocer su grandeza divina (ἐγώ εἰμι, *egó eimi*) y su cercanía protectora (μή φοβεῖσθε, *me fobeîsthe*). También J. Giblet[191] opina que esa fórmula («Yo soy») evoca un nuevo Exodo. Es una frase que tiene mucho de las teofanías en el Antiguo Testamento. Al mismo tiempo, el andar sobre las aguas evoca el paso del Mar rojo, una clara manifestación del poder de Dios sobre las aguas[192]. El «Yo soy», usado con alguna frecuencia en el IV Evangelio, es un nombre que se realza de modo particular en el Antiguo Testamento y es garantía de la presencia y de la protección divina, en base de la cual podía el Señor exigir obediencia a su pueblo. Al usarla Jesús emerge con su personalidad divina, que se presenta como objeto de fe y como realizador de la presencia divina[193].

De todos modos, son datos que se pueden relacionar con la Eucaristía en cuanto que si Jesús como Dios puede romper las leyes de la naturaleza, también podrá luego hacer que la sustancia del pan se convierta en su cuerpo, sangre, alma y divinidad, según la conocida doctrina de la Transustanciación. Otros diversos autores, también estiman que el milagro de andar sobre las aguas se relaciona con la Eucaristía[194]. El milagro de la tempestad calmada debería haber bastado para que creyeran en su divinidad y en sus palabras por duras e incomprensibles que fueran[195].

Sin embargo, Léon-Dufour[196] piensa que así como el milagro de la multiplicación de los panes tiene clara relación con la Eucaristía, el de andar sobre las aguas puede no tenerla y ser un dato biográfico nada más. No obstante, al referirse a la poca fe de los discípulos en medio de las aguas, se puede relacionar con la Eucaristía, inaceptable si no es por la fe[197]. Braun[198] también se fija en la posible relación del milagro de andar sobre el agua con la Eucaristía. Puesto que está

191. Cfr. J. GIBLET, «Concilium», *La Eucaristía en el evangelio de Juan. Una lectura de Jn 6*, 4 (1968) 57.
192. Cfr. Sal 77, 17. 20; 78, 24.
193. Cfr. G. GHIBERTI, *Il c. 6 di Giovanni e la presenza dell'Eucaristia nel IV Vangelo*, «Parola di vita», 4 (1969) 111.
194. Cfr. F. M. BRAUN, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Rev Thom», 70 (1970) 12; G. SEGALLA, *Gesù pane del cielo*, Padova 1976, p. 20 ss. 75 ss; P. ZARRELLA, *Gesù cammina sulle acque. Significato teologico di Giov. 6, 16-21*, «La Scuola Cattolica», 95 (1967) 159 s.
195. Cfr. S. A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del cuarto vangelo*, Roma 1985, p. 319.
196. X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan*, Madrid 1983, p. 323.
197. Cfr. o. c., p. 323.
198. Cfr. F. M. BRAUN, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70 (1970) 24.

ligada a la elevación del Hijo del hombre[199], se sobreentiende que la carne y la sangre eucarísticas deban identificarse con la humanidad del Señor en su estado glorioso, tal como se manifestó en las apariciones pascuales. A los ojos de Juan el andar de Jesús sobre las aguas era una prefiguración de ese estado glorificado de su humanidad. Se fija en la intervención del Espíritu que consiste en interiorizar la obra histórica de Cristo en el corazón de los creyentes, en actualizar los efectos de la Redención y en mantener a los fieles bajo su influencia pues el Señor habla entonces de que ha de subir a donde estaba antes[200].

10. *Introducción a los discursos*

Después de referir los dos milagros realizados por el Señor, el hagiógrafo inicia un relato (vv. 22-34) que nos va introduciendo en los discursos finales sobre el Pan de vida. Primero se refiere cómo la gente buscaba al Señor hasta que le encuentran. Luego hay un diálogo en el que se da una cierta tensión dialéctica. En efecto, cuando le preguntan cuándo ha llegado, el Señor les echa en cara que le buscan no por los signos realizados, sino por haberse saciado con los panes del milagro. De aquí se deduce que lo importante del acontecimiento realizado no es su valor material, sino su valor significativo.

Pero para ello era preciso saber leer por encima de la mera apariencia, descubrir el símbolo que en ese hecho se encerraba. De alguna forma el evangelista nos va acercando a lo que luego se dice sobre la fe como obra fundamental y querida por el Padre. En efecto, sólo mediante la fe se podrá «entender» y aceptar la doctrina que Cristo formulará luego sobre la Eucaristía, sobre la necesidad de comer su cuerpo y de beber su sangre. Así, insinuando la importancia de la fe, se expresa el problema principal de aquella gente: no creer en Jesús ni entender el sentido verdadero de sus hechos y de sus palabras. Su actitud crítica y en cierto modo hostil, recuerda a la gente del desierto que protestaba una y otra vez ante Moisés, sin aceptarle del todo[201]. En un principio, al ver el milagro realizado, se llenan de entusiasmo y quieren proclamar como rey a Jesús, pero luego pasan al extremo contrario y le vuelven la espalda defraudados, sin entender y sin creer en sus palabras ni en El.

199. Cfr. Jn 6, 62.
200. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., p. 25.
201. Cfr. o. c., p. 498 s.

Así, pues, esos panes y peces eran un alimento perecedero y es preciso buscar el alimento que permanece hasta la vida eterna, el que les da el Hijo del Hombre, aquel a quien el Padre ha confirmado[202]. La gente, al continuar el diálogo, parece cambiar de tema pues pregunta por las obras de Dios que han de hacer. Sin embargo, es una pregunta que supone el reconocimiento de la autoridad de Jesús al preguntarle sobre la conducta a de seguir. A ello el Maestro responde que la obra de Dios que han de realizar es la de creer «en aquel que El ha enviado». Así se vuelve al nervio y eje principal de todo cuanto va a decir luego sobre el pan bajado del cielo, pues para comprender y aceptar sus palabras es imprescindible la fe. En estos vv. tenemos una especie de prefacio que habla de la fe, virtud precisa para aceptar cuanto va a decir sobre el pan de vida. Es la postura de Juan sobre el tema de la fe y las obras, clásico en Pablo y Santiago. Por tanto, conseguir la vida eterna no depende de las obras, como si la fe no importase para nada, pero tampoco se trata de fe sin obras. Tener fe es ya una obra, y ciertamente es la más importante de todas las obras de Dios[203].

La muchedumbre salta a la primera parte de la contestación inicial de Cristo, cuando les dice que le buscan no por los signos sino por haberse saciado. En efecto, ahora le preguntan por esos signos a los que el Señor aludió. Qué señales son las que él hace, para que ellos le crean. Aunque es cierto que ha multiplicado los panes, piensan que eso no es suficiente en comparación con los padres que comieron en el desierto el maná, el «pan bajado del cielo» (v. 31). Esta expresión es una palabra clave que se va repitiendo en el texto como si fuera el hilo conductor, el «leit motiv» que se repite en los discursos relacionándolos entre sí y dándoles una cierta armonía y unidad, que desecha cualquier intento de añadidos o interpolaciones posteriores[204].

202. Cfr. Jn 6, 27. Algunos traducen el verbo original griego (ἐσφράγισεν, *esfrágisen*), por «sellado», dando el sentido de avalado, confirmado. Sin embargo, nos parece más coherente hablar de santificado.

203. Cfr. R. E. BROWN, o. c., p. 485 s.

204. En el diálogo introductorio: Jn 6, 31. 32. 33. En el primer discurso: Jn 6, 41. 42. 50. En el segundo discurso: Jn 6, 51. 58. Este segundo discurso se centra en la necesidad de comer el cuerpo y de beber la sangre de Cristo y por ello habla menos del «pan bajado del cielo». No obstante se emplea al principio y al final del discurso eucarístico, formado una inclusión que subraya la centralidad del tema y su papel coordinador de toda la parte parenética.

11. *Referencia midráshica al maná*

Se introduce, por otra parte, el tema del maná, reforzando con ello el derásh de cumplimiento por superación. De nuevo se establece el paralelismo entre Jesús y Moisés, iniciado anteriormente con la alusión del profeta que ha de venir[205]. En cuanto al maná recordemos que era considerado como el mayor de cuantos milagros realizó Moisés. Los relatos básicos están en Ex 16 y Nm 11. Flavio Josefo, en *Antiquitates iuadaicae*, III, 1, 6. 30, habla del maná como un «alimento divino y milagroso»[206], mientras que en *Bellum iudaicum*, II, 228 s., refleja la creencia de que al final, en tiempos del Mesías se repetiría el prodigio de la caída del maná[207]. Por otra parte, ya vimos como el maná quedó en la tradición judía como claro testimonio de la providencia divina sobre su pueblo, al que los libros sacros se refieren con frecuencia[208]. En la tradición judía el maná se considera como el alimento de la era mesiánica que como Moisés daría en una noche de Pascua el mismo Mesías. Se idealizaba el hecho narrado por el Exodo[209].

El maná es considerado como un don divino que demuestra la fidelidad de Dios, también en los años de la rebelión del pueblo[210]. Recordemos que en el Sal 78 se dice que el maná es el pan del cielo y el de los fuertes, mientras que en Sb 16, 20 se habla del pan de los ángeles, recordando la creencia judía de que los ángeles no comían ni bebían, como se dice en Tb 12, 18. También se compara con la palabra de Dios al decir que no sólo de pan vive el hombre en Dt 8, 2-3. En la literatura judaica posterior, en los apócrifos y escritos postbíblicos el maná se considera como el alimento de la era mesiánica que como Moisés daría en una noche de Pascua el mismo Mesías. Son datos que de alguna manera se reflejan en el relato de Jn 6, donde la realidad nueva de la que habla Jesús se contrapone y supera al maná. Por tanto, se descarta a Moisés como dador del pan del cielo. El maná sólo era prefiguración de ese pan que Dios dará, que baja del cielo y que da la vida eterna, dato que nos introduce en la escatología[211].

205. Cfr. Jn 6, 14; Dt 18, 18.
206. Citado por R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. I-II, p. 482.
207. Cfr. J. BLANK, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p. 370 s.
208. Cfr. Ex 16 y Nm 11 donde se relata el hecho.; Dt 8, 3; 78, 24 s; Sal 16, 20.
209. Cfr. Ex 16, 2-5. 9-16. 31. 35.
210. Cfr. Nm 14.
211. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio según San Juan*, Madrid 1972, in loc.

Observa Panimolle que este alimento es un signo cristológico y no casualmente viene contrapuesto al maná de Moisés, símbolo de la Toráh[212].

El Señor les explica que no fue Moisés quien les dio pan del cielo, sino que es su Padre quien les da «el verdadero pan del cielo, porque el pan de Dios es el que bajó del cielo y da la vida al mundo»[213]. La frase «bajado del cielo» es típicamente joánica[214] y, como dijimos, en los discursos se va repitiendo dando así coherencia y continuidad al relato[215]. Ante la descripción de ese que baja del cielo y que da la vida eterna, la muchedumbre parece rendirse y termina pidiendo de ese pan. Recuerda este el final el diálogo con la samaritana acerca del agua viva, que Jesús, primero sediento, termina ofreciendo a la mujer a la que El pidió antes de beber.

Se trata de un diálogo en el que la muchedumbre, como ocurría con la samaritana, no acababa de entender el sentido de las palabras de Cristo ni de cuanto había ocurrido, pero que termina pidiendo ese pan de que Jesús habla. Entonces el Maestro gira la conversación y entra en los discursos propiamente dichos. También el pasaje de la samaritana, cuando la mujer pide del agua que Jesus anuncia, el Señor le dice que vaya por su marido y suscita la cuestión de la adoración en Espíritu y verdad, tema fundamental en que confluye todo el pasaje. Aquí ocurre algo parecido, cuando la muchedumbre se adentra en las palabras del Señor sobre el pan bajado del cielo, entonces se inicia la doctrina y parenesis de Jesucristo en Cafarnaún.

12. *Discursos de Cafarnaún*

Son dos discursos[216] que se relacionan entre sí, e incluso tienen un cierto paralelismo estructural[217], al mismo tiempo que una enti-

212. Cfr. S. A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del cuarto vangelo*, Roma 1985, p. 303.
213. Jn 6, 32 s. Al hablar del pan «verdadero» (ἀληθινόν, *alethinón*), expresión presente en otros pasajes del IV Evangelio (cfr. Jn 15, 1; 17, 3), estamos ante uno de los recursos deráshicos que utiliza nuestro hagiógrafo. Al hablar del pan verdadero se alude a la condición provisoria de aquel primer pan que era el maná y se subraya el carácter definitivo del Pan de vida que con Cristo nos llega.
214. Cfr. Jn 3, 13; 6, 33. 59.
215. Cfr. Jn 6, 38. 42. 50. 51. 58.
216. La división adoptada: a) Jn 6, 35-50; b) Jn 6, 50-58.
217. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. I-II, p. 521.

dad propia por su significación, aunque ello no es fácil determinar. En efecto, el desacuerdo ante su significado ya se daba en los primeros padres. La escuela de Alejandría, dada a la interpretación alegórica y espiritual, aplicaba estos criterios al explicar estos discursos. Así Clemente de Alejandría enseña que los términos alimento, carne, pan, sangre, etc. son símbolos referentes a Cristo Logos que alimenta espiritualmente a los creyentes. En el mismo sentido parece pronunciarse Orígenes, seguido luego por Eusebio de Cesarea. Por tanto, estos Padres se inclinaban por el sentido espiritual: la sangre y la carne de los vv. 53 ss. tenían el mismo valor que el pan bajado del Cielo de la primera parte, es decir, eran una referencia a Cristo pero no en sentido eucarístico.

En la Reforma los protestantes no aceptaron en su mayoría la interpretación eucarística. Así Lutero mantenía la presencia real de Cristo en la Cena del Señor, pero puso el acento en la fe al interpretar Jn 6. Calvino, por su parte, también se inclinaba por la interpretación favorable a la fe, aunque no excluía la referencia a la Cena. Cayetano, entre los católicos, se inclinaba también por la interpretación espiritualista. En el concilio de Trento hubo divisiones a la hora de interpretar los discursos, sin que se tomara ninguna posición concreta.

Sin embargo, pese a todas esas diferencias se daba un esfuerzo común por mantener la realidad del hecho y la necesidad de la fe ante la Eucaristía, a diferencia de la exégesis de principios de nuestro siglo con su línea racional y religioso-historicista[218]. En la época actual también se diversifican las opiniones: a) Todo el discurso (v. 35-58) se refiere a la revelación en y a través de Jesús (Godet, B. Weiss, Borhäuser, Odeberg, Schlatter y Strahmann). b) La primera parte (v. 35-50) es de tema sapiencial, y los vv. 51-58 se refieren a la Eucaristía (Lagrange, E. Schweizer, Menoud, Mollat, Mussner y Bultmann. Dodd y Barret también parecen sugerir dos temas sucesivos en el discurso). c) Todo el discurso se refiere a la Eucaristía (Loisy, Tobac, Buzy, Cullmann y Van den Bussche). d) El pan se refiere a la vez a la revelación y al pan eucarístico. León-Dufour estima que ambos temas se entreven a lo largo del discurso. Feuillet, por su parte, dice que los dos temas están presentes en la primera parte del discurso, mientras que la segunda parte sólo habla de la Eucaristía. De esta opinión es Brown[219]. E. Schweizer apunta a una línea importante cuando

218. Cfr. o. c., p. 111.
219. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. I-II, p. 494.

afirma que el sentido joánico de los sacramentos es ver la realidad de esa encarnación hasta la muerte en cruz, contra cualquier tipo de espiritualización docetista[220].

Por lo expuesto, vemos que se coincide bastante al admitir que en Jn 6, 36-50 se diserta ampliamente sobre la fe. Ello no excluye que esa perícopa se relacione con la Eucaristía, ya que también es verdad la importancia de la fe en la recepción de la Eucaristía, así como es precisa la fe para superar el escándalo de la muerte de Cristo (v. 52) y entender como salvación su manifestación terrestre (vv. 41. 62), reconociendo su preexistencia celeste-espiritual (v. 63a) y aceptando todo el discurso de Jesús (v. 60. 63b. 68). A través de la fe se da, pues, una conexión íntima entre la venida de Jesús y su muerte redentora[221].

Panimolle defiende el carácter eucarístico que tiene todo el discurso de Cafarnaún, aunque con diverso nivel en su primera y segunda parte. Es decir, no basta con asimilar la revelación de Cristo, sino que también ha de recibirse su persona divina presente en la Eucaristía[222]. Léon-Dufour por su parte dice: «Toda la primera parte del discurso joánico sobre el pan de vida puede, pues, ser leída metafóricamente como la adhesión a la palabra de Jesús, al mismo Verbo»[223]. Sostiene, por otro lado, la hipótesis de que «todo el texto del discurso puede leerse de forma sacramental y de forma espiritualista»[224].

M. Gourgues estudia el tema y afirma, citando a F. J. Moloney[225], que respecto a los discursos de Jn 6 hay tantas interpretaciones como intérpretes. Repite lo ya dicho sobre las diversas posibilidades interpretativas, bien sapiencial o eucarística, bien ambas formas aunque acentuando alguna de las dos[226]. Estima que la interpretación más original es la de P. Borgen[227] que, como dijimos, habla de un esquema homilético midráshico que consiste: 1) en el comentario de un texto bíblico que en Jn 6 es al Sal 78, 24, citado en el v. 31 al hablar

220. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., p. 111.
221. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., v. II, p. 112.
222. Cfr. S. A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del cuarto vangelo*, Roma 1985, p. 320.
223. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan*, Madrid 1983, p. 325.
224. X. LÉON-DUFOUR, o. c., p. 333.
225. *The johannine Son of Man*, Roma 1976, p. 89.
226. M. GOURGUES, *Section christologique et section eucharistique en Jean VI. Une proposition*, «Revue Biblique», 88 (1981) 515-527.
227. *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden 1965.

del pan que viene del cielo. Se inspira en una tradición haggadíca concerniente al maná. La primera parte del discurso (vv. 32-48) comenta la primera parte de la cita, mientras que la segunda parte del discurso (vv. 49-58) comenta la segunda parte de dicha cita. 2) al lado del texto principal hay un texto bíblico secundario que en Jn 6 es Is 54, 13 citado en el v. 45 («Todos serán instruídos por Dios»). 3) una inclusión verbal marca el principio y el final del comentario. Está claro en nuestro texto donde las fórmulas finales (v. 58) se corresponden a las iniciales (v. 31-33).

Así tenemos un todo unificado, según el cual es impensable pensar en adición posterior alguna[228]. M. Gourgues termina con una proposición en la que introduce una sección cristológica (6, 28-48 y 6, 49-51. 57-59) dentro de la eucarística (6, 27. 34 y 6, 51c-56). Pudiera entonces, dice, tratarse de una inserción o interpolación, pero hecha de forma muy hábil en el interior del discurso[229]. En el mismo sentido cristológico, no eucarístico, se pronuncia recientemente M. J. J. Menken[230]. Los argumentos y datos aportados nos parecen válidos, aunque no excluyentes del sentido eucarístico.

Nos inclinamos por la diversidad de los dos discursos, pero al mismo tiempo estimamos que hay una correlación y armonía entre ambos. Los dos temas de cada discurso, aunque distintos, están relacionados entre sí[231]. La diferencia podemos verla en dos expresiones que son la clave para comprender el contenido del texto joanneo. Nos referimos a la fórmula *pan de vida* usada en la primera parte y *pan vivo* en la segunda[232]. En efecto, al hablarse primero del *pan de vida*, que hace relación a la doctrina de Cristo, a su palabra, y luego usarse la expresión *pan vivo*, que hace referencia al mismo Cristo. Se establece una diferencia esclarecedora para explicar el sentido de los dos discursos posteriores, así como se manifiesta la coherencia y continuidad de ambas partes parenéticas, al mismo tiempo que se dan unas conexiones, más o menos explícitas, con la parte narrativa.

En efecto, en el primer discurso (vv. 35-50) Jesús es «el Pan de vida» (vv. 35 y 48), llamado antes «pan del cielo» (vv. 32. 33), «bajado

228. Cfr. o. c., p. 516-517.
229. Cfr. o. c., p. 516-518.
230. Cfr. M. J. J. MENKEN, *John 6, 51c-58: Eucharist or Christology?*, «Biblica», 74 (1993) 1-26.
231. A. FEUILLET, *Les tèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, «Nouvelle Revue Théologique», 82 (1960) 1054.
232. Cfr. Jn 6, 48 y 51.

del cielo y que da la vida al mundo» (v. 33). Entonces se habla de venir a El para no tener hambre, de creer en El para no tener jamás sed (v. 35). Como vemos no se habla nunca de comer ese pan, sino de venir y de creer, en clara referencia a los pasajes del Antiguo Testamento que hablan de la Sabiduría en términos similares[233]. Es, por tanto, un discurso que bajo el símbolo del pan se refiere a la doctrina del Cristo, a hay que escuchar y aceptar su palabra mediante la fe.

En cambio en el segundo discurso (vv. 51-58) se vuelve a nombrar el «pan bajado del cielo» (vv. 51. 58), pero ya no se habla del «pan de vida» sino del «pan vivo» (v. 51) y se insiste una y otra vez en la necesidad de comer ese pan para alcanzar la vida eterna (vv. 52. 53. 54. 56. 58). Por tanto en esta segunda parte hay una clara referencia a la Eucaristía, al mismo tiempo que se da una correlación con el primer discurso, así como con el relato de los milagros que apuntan, según vimos, a la Eucaristía, así como con el diálogo introductorio a los sermones de la sinagoga, que tanta importancia da al maná y al pan bajado del cielo.

En efecto, los milagros tienen una cierta forma narrativa que recuerda el lenguaje usado en la institución de la Eucaristía según los Sinópticos y San Pablo, o hacen referencia a la divinidad de Cristo y a la necesidad de la fe para aceptar su doctrina. En cuanto al diálogo introductorio de los vv. 22-34 señalábamos la importancia capital que tiene la fe, siendo la obra que Dios quiere. Por otra parte se introduce, o mejor se continúa el tema del pan al hablar del maná y, sobre todo, al referirse al pan bajado del cielo, expresión que según señalamos luego se usa en los dos discursos siguientes para hablar de Cristo, como Pan de vida (Cristo-Palabra) y como Pan vivo (Cristo-Eucaristía). De esa forma se da una armonía de conjunto y, al mismo tiempo, tenemos un desarrollo progresivo que, con unos elementos comunes (la fe, el pan bajado del cielo, la vida eterna y la manducación real de ese pan), nos llevan desde el derásh del maná, pasando por Cristo-Palabra-Sabiduría, hasta Cristo-Eucaristía alimento del alma que confiere la vida eterna.

El diálogo introductorio nos ofrece otra perspectiva para ver la armonía y desarrollo de estos texto, ya que se expone el tema de la vida en relación con Cristo, que desde el v. 26 se va repitiendo de modo progresivo. Allí se hablaba del alimento que permanece hasta

233. Cfr. Pr 8, 12-17; Si 24, 16-20.

la vida eterna, en contraposición con el maná que era perecedero, tanto que no se podía guardar de un día para otro pues se agusanaba y pudría, excepto el viernes y sólo para el sábado, en que no podian recoger el maná, pues tenían que descansar por precepto divino[234]. En el v. 33, aún en el diálogo introductorio, el Señor dice que «el pan de Dios es el que bajó del cielo y da la vida al mundo». Aquí ya se habla de los efectos de ese pan que permanece hasta la vida eterna, confiriendo la vida al mundo. Se habla, por tanto, de la vida sin especificar claramente su índole.

En el primer discurso (vv. 35-51) el tema de la vida vuelve a salir. Primero al autodefinirse Jesús como «el pan vivo» (v. 35) y luego al hablar de la voluntad del que envió a Jesús, que «no pierda nada de lo que le ha dado, sino que lo resucite en el último día»[235]. Se forma una inclusión con esta frase, pues en el v. 40 se vuelve a decir que quien crea en Cristo tiene «la vida eterna» y El lo resucitará en el último día. Podemos señalar también un cierto paralelismo entre ambos versículos (vv. 37 y 40), aunque añadiendo en el segundo miembro el concepto de la vida eterna poseída ya por quien cree en el Hijo. Es decir, por un lado se alude a la escatología como fase final, y por otro lado se hace referencia a la posesión actual de esa vida eterna. En el v. 44 Jesús vuelve a prometer la resurrección en el día último, en este caso del que, atraído por el Padre, viene hasta El. En el v. 47 el Señor se refiere a la posesión actual de la vida eterna por parte del que cree en El. Por último, se da una inclusión con el v. 35 al autodefinirse de nuevo (v. 48) Jesús como «el pan de vida», al mismo tiempo que enlaza con el pan perecedero que comieron los padres del desierto y murieron. En cambio, termina diciendo el discurso primero, quien coma el pan bajado del cielo no morirá.

El primer discurso se inicia y se cierra con una autodefinición de Jesús que dice «Yo soy el pan de vida»[236], en una inclusión que destaca esa formulación cristológica. Después de estas primeras palabras, el Señor dice que quien viene a El ya no tendrá hambre (v. 35). Al añadir que quien crea en El ya no tendrá nunca sed, vemos que se está refiriendo a la fe. Se corrobora esta alusión a la fe al decir a continuación que le han visto pero no creen en El (v. 36). Pero otros

234. Cfr. Ex 18, 26. 29-30.
235. Jn 6, 37.
236. Jn 6, 35. 48. Hay otros seis pasajes en los que encontramos formulaciones similares: Jn 10, 14 (el buen pastor), Jn 15, 1 (la vid verdadera).

sí le han creído, aquellos que el Padre le ha dado, esos que Jesús no echará nuca fuera porque así lo quiere el Padre (v. 37). El ha bajado del cielo, dice, no para hacer su voluntad sino la del Padre. «Y esta es la voluntad del que me envió: que no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día»[237]. A continuación se repite el tema de la voluntad salvífica del Padre, así como el tema de la fe y el de la vida eterna (vv. 39-40), apuntados en el diálogo introductorio[238].

Juan va dando vueltas y ascendiendo alrededor de esos puntos y repite que la voluntad del Padre es que quien ve al Hijo, y cree en El, tenga la vida eterna y sea resucitado en el último día (v. 44). Se habla de modo positivo del don de la vida, del logro de la salvación, en contraposición con los que se pierden por no pertenecer al rebaño de Cristo o alejarse de él[239]. Estas palabras del Señor provocan una actitud de rechazo, levantándose una oleada de murmuraciones y protestas. De nuevo el recuerdo del paso por el desierto, el Exodo en el que Moisés, figura de Cristo, hubo de sufrir la incomprensión, ingratitud y murmuraciones de los israelitas[240]. En los LXX, como vimos, se usa e vocablo γογγύζειν, *goggúzein* o διαγογγύζειν, *diagoggúzein*, lo mismo que en Jn 6, 41. En el Antiguo Testamento esa murmuración se considera como incredulidad o como desobediencia a la palabra de Dios[241], de modo similar a lo que ocurre en nuestro caso[242].

El Señor conoce sus pensamientos y sus protestas casi violentas. Pero, en cierto modo, eso era algo previsto porque nadie puede venir a El si el Padre no le atrae. Queda, pues, claro que es precisa la atracción del Padre para dirigirse y llegar a Jesús. El verbo atraer se encuentra en los escritos rabínicos para expresar la conversión y reaparece al hablar Jesús de su exaltación y consiguiente atracción universal[243]. Puede tener como trasfondo el pasaje de Jeremías cuando habla de que Dios ha tirado con ternura de los suyos[244].

237. Jn 6, 39.
238. Podemos señalar el paralelismo o correspondencia temática entre los vv. 32. 33 con los vv. 37. 38. 39. 40. 44. 45. 46 respecto a la acción salvífica del Padre; los vv. 29. 30 con los vv. 35. 36. 40. 47 respecto a la fe; y los vv. 27. 33 con los vv. 39. 40. 47. 49. 50 respecto a la vida.
239. Cfr. Jn 10, 10. 28; 17, 12.
240. Cfr. Ex 15, 24; 16, 2-7. 12; 17, 3; Nm 11, 1; 14, 2. 27.
241. Cfr Sal 105, 24 s; Is 30, 12.
242. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II, p. 90.
243. Cfr. Jn 12, 32.
244. Cfr. Jr 31, 3. Sobre este tema puede verse A. FEUILLET, «Vetus Testamentum», 38 (1962) 122-124.

La iniciativa es de Dios, lo mismo que la culminación de la salvación[245]. Al hablar de que todos será enseñados, San Juan cita de modo libre evocando a un tiempo a Is 54, 13 y Jr 31, 34, dando así a la promesa profética un valor universal, más allá del pueblo israelita. Por otra parte no se trata de una escucha externa, sino de una atención interior, que se da cuando uno hace suyo lo escuchado[246].

Es cierto que la acción divina se realiza en todos los hombre, pues todos «serán enseñados por Dios». Pero sólo quien oye al Padre y recibe su enseñanza, viene a Cristo. Lo cual no quiere decir, explica el Señor, que alguno haya visto al Padre pues sólo quien está en Dios, ese es quien realmente le ha visto. Termina el primer discurso con la repetición de la definición introductoria que proclama a Cristo como el pan de vida que confiere la inmortalidad, tan distinto del pan del desierto (vv. 48-50), que no evitó la muerte de muchos israelitas. Esta relación con el maná va introduciendo la temática del discurso siguiente, pues aunque ese comer y beber se refiera a la fe en Cristo y su doctrina, la referencia al maná, supuestas las aplicaciones eucarísticas posteriores, permite la evocación de la Eucaristía como pan del cielo.

13. *El segundo discurso*

El segundo discurso algunos lo inician en el v. 51c. Otros, sin embargo, consideran que todo el v. 51 forma de la segunda parte. A esta opinión nos inclinamos pues, como vimos antes, la nueva formulación («Yo soy el pan vivo») que inicia el v. 51 nos adentra ya en ese otro campo de significación que se refiere de manera primordial, aunque puede admitirse que no única, a la Eucaristía. Por tanto, el sentido eucarístico de esta perícopa (vv. 51-58) nos parece el más aceptable.

Por otra parte, estimamos que es una perícopa bien engarzada con todo lo anterior, lo cual apoya su índole primigenia. En este segundo discurso, dice Schlier, se ponen de relieve nuevos aspectos de la doctrina joánica sobre la Eucaristía, pero confirmando aspectos anteriores. De ahí que podamos decir que Jn 6 constituye «una unidad

245. Jn 6, 44: «... y yo le resucitaré en el último día».
246. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II, p. 91 s.

bien caracterizada en sí misma»[247]. Schnackenburg señala que el argumento principal en favor del carácter originario de Jn 6, 52-58 es la demostración de que la perícopa no estorba al desarrollo del discurso, antes es parte integrante de él, aunque avanzando a un plano nuevo de inteligencia. El texto en cuestión, por otro lado, no es ajeno al espíritu del IV Evangelio y cabe defender la postura en favor de la condición originaria del pasaje[248].

Brown observa que el tema eucarístico que ocupaba un lugar secundario en los vv. 35-50, pasa ahora a ocupar un lugar preeminente. Aunque hay bastante semejanza entre ambas perícopas, en la segunda aparecen nuevos términos como comer, beber, carne y sangre. Hay claros indicios de referencias a la Eucaristía, pues de lo contrario comer la carne y beber la sangre serían expresiones horrendas y absurdas[249]. Una interpretación adecuada exige que se refieran a la Eucaristía, cuya institución habla también de comer su cuerpo y beber su sangre[250].

La frase «para la vida del mundo» del v. 51 también requiere la interpretación eucarística. En efecto, esa frase recuerda el relato de la institución en Lucas[251] que habla del cuerpo entregado por ellos. El dato de que Juan hable de carne lo hace más próximo al arameo original, ya que no hay ningún vocablo hebreo o arameo que signifique cuerpo, debiendo usar el Señor el término בשר, *bashar*[252]. En realidad ese término arameo se podía traducir al griego por σώμα, *sóma* o σὰρξ, *sárx*, pero el hecho de que nuestro hagiógrafo traduzca por σὰρξ, *sárx* nos parece significativo, como un modo de acentuar la realidad de la humanidad de Cristo, su por decirlo así condición carnal.

Por tanto, al hablar de la σὰρξ, *sárx* y no del σώμα, *sóma*, igual que en el Prólogo, está insistiendo en la humanidad de Cristo, exactamente semejante a la nuestra. «El sacramento de la Eucaristía no consiste en la manducación de un cadáver, sino en la participación de la humanidad de Cristo resucitado»[253]. El término σώμα, *sóma*, en cam-

247. H. SCHLIER, *La fine del tempo*, Brescia 1974, p. 137.
248. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II, p. 100 ss.
249. Estos son algunos significados de dicha expresión: Sal 27, 2 y Za 11, 9: acción hostil; Jr 46, 10; Ez 39, 17: matanza brutal; Gn 9, 4; Lv 3, 17; Dt 12, 23, y Hch 15, 20: acción prohibida por la Ley.
250. Cfr. Mt 26, 26-28 y par.
251. Cfr. Lc 22, 19.
252. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. I-II, p. 510.
253. Cfr. F. M. BRAUN, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70 (1970) 8.

bio, es susceptible de unas matizaciones que pueden quitarle corporeidad, como ocurre cuando San Pablo habla del σῶμα ψυχικόν, *sóma psychicón*[254]. Esa insistencia en el término carne nos permite pensar, con Mollat, que la Eucaristía es en definitiva un aspecto del misterio de la Encarnación, expresado en el Prólogo con el mismo vocablo griego σὰρξ, *sárx*[255]. De ahí que la doctrina eucarística del IV Evangelio se enraíce profundamente en su Cristología. La Eucaristía es así el memorial de la Encarnación redentora en toda su amplitud[256].

En el v. 51, como vimos, se da un cambio de formulación. Ya no se habla del «pan de vida» sino del «pan vivo». Así se prepara de modo inmediato el sermón eucarístico. Se pudiera decir que ambas fórmulas no ofrecen una diferencia clara, dirigiendo la atención hacia la persona de Jesús[257]. De todos modos el pan de vida es algo que da la vida, en cambio el pan vivo no sólo da la vida sino que él mismo es algo vivo. Se ve así más clara la diferencia entre ese pan de vida, referido a la doctrina del Señor, y ese otro pan vivo que se identifica plenamente con Cristo presente en la Eucaristía. Es importante recordar que el vocablo ζῶν, *zôn* se aplica al Padre en el v. 57, insinuándose así la igualdad divina que hay entre el Padre y Jesucristo.

Al decir «daré mi carne para la vida del mundo» hay una referencia a la entrega de Cristo en la cruz. Al ser la carne algo que perece, considera Beauchamp, el lector entiende que la muerte de Jesús será el medio para que Cristo sea pan[258]. Braun, por su parte, apunta también la relación del pan eucarístico con la inmolación en la Cruz, apoyándose en la expresión ὕπερ, *hyper*, que recuerda los relatos de la institución de la Eucaristía según San Lucas y San Pablo[259], repetida en otros pasajes joánicos[260]. Será la carne de Cristo resucitado, mostrada en Jn 20, 19-27, la que les dará la vida[261]. Al estudiar este pasaje, J. Blank cita a H. Schürmann quien afirma: «En Jn 6, 51, de una parte, y en 6, (52) 53-38, de la otra, se encuentran peculiaridades, que

254. Cfr. 1 Co 15, 44.
255. Cfr. D. MOLLAT, *Le chapitre VI de saint Jean*, «Lumière et vie», 31 (1957) 107. M. CORBIN, *Le pain de vie. La lecture de Jean VI par S. Thomas d'Aquin*, «Recherches de Sciences Religieuses», 65 (1977) 114 ss.
256. Cfr. P. H. MENOUD, *L'originalité de la pensée johannique*, «Revue de Théologie et Philosophie», 28 (1940) 258.
257. J. BLANK, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p. 405.
258. Cfr. P. BEAUCHAMP, *Le signe des pains*, «Lumière et Vie», 41, 4 (1992) 66.
259. Cfr. Lc 22, 19 y 1 Co 11, 11. 24.
260. Cfr. Jn 10, 2. 15; 11, 51 ss.; 17, 19.
261. Cfr. F. M. BRAUN, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70 (1970) 9.

no sólo delatan un lenguaje eucarístico firmemente establecido, sino que también permiten reconocer la dependencia de un relato tradicional de la institución»[262]. No sabemos cuando se hace la trasposición del término cuerpo por el de carne. Lo cierto es que en Ignacio de Antioquía se usa el término carne y no cuerpo al hablar de la Eucaristía[263].

El uso del término σάρξ, *sàrx*, consolida la estrecha relación que se da entre la Encarnación del Verbo y la Eucaristía. El mismo término sirve para hablar de cómo el Λόγος, *Lógos*, se hace hombre, carne que según nuestro discurso ha de ser comida[264]. Por otro lado, el vocablo mismo σάρξ, *sàrx*, sugiere la muerte de Cristo, a la que está condicionada el valor de los Sacramento[265].

En este v. 51 que estudiamos se introduce de nuevo la idea de comer. Hay dos verbos sinónimos pero al mismo tiempo diversos, φαγεῖν, *fageîn* («comer») y τρώγειν, *trógein* («masticar»), que se usan en Jn 6[266]. Hasta el v. 54 no se usa el segundo verbo y siempre en la forma τρώγων, *trógon*. Es cierto que φαγεῖν, *fageîn*, se usa en los vv. 52 y 53 referido a la manducación eucarística de la carne de Cristo. Es decir, se utiliza como sinónimo de τρώγειν, *trógein*. Sin embargo, a partir del v. 54 siempre se usa este término para referirse a la manducación eucarística de la carne de Cristo[267].

Se puede decir que hay una tendencia a utilizar τρώγων, *trógon*, para hablar del comer la carne de Cristo. De hecho en el v. 58 se usa ἔφαγον, *éfagon*, para hablar de comer el maná y τρώγων, *trógon*, para el comer de la carne del Señor. Esto confirma ese uso específico de dicho vocablo referido a la Eucaristía. Así nunca se usa τρώγων, *trógon*, en el primer discurso. Por otro lado, se vuelve a usar τρώγων, *trógon*, en Jn 13, 18 en la Ultima Cena, en un contexto eucarístico por tanto. Es verdad que no son datos decisorios para una interpretación eucarística de los vv. 51-58. Pero esto, unido a otros datos que se dan en el texto de Jn 6, hacen válidad dicha interpretación. Por

262. Cfr. o. c., p. 406.
263. Cfr. Rom. 7, 3; Filad. 4; Esmir. 7, 1.
264. Cfr. Jn 1, 14 y 6, 51. F. Fernández Ramos, *Los sacramentos en el cuarto Evangelio*, «Studium Legionense», 7 (1966) 20.
265. Cfr. F. FERNÁNDEZ RAMOS, o. c., p. 102 s.
266. Estos son los vv. donde aparecen: verbo φαγεῖν, *fageîn* (vv. 5 (φάγωσιν, *fágosin*), (13 utiliza βεβρώκοσιν, *bebrókosin*, «los que habían comido»), 23 (ἔφαγον, *éfagon*), 26 (ἐφάγετε, *efágete*), 31 (ἔφαγον, *éfagon*, φαγεῖν, fageîn), 49 (ἔφαγον, *éfagon*), 50 (φάγε, *fáge*), 51 (φάγε, *fáge*), 52 (φαγεῖν, *fageîn*), 53 (φάγετε, *fágete*), 58 (ἔφαγον, *éfagon*); verbo τρώγειν, *trogeîn*, (vv. 54. 56. 57. 58 siempre en la forma τρώγων, *trógon*).
267. Cfr. Jn 6, 54. 56. 57. 58.

tanto, es posible que con el doble uso se esté intentando distinguir la manducación espiritual del pan de vida, equivalente a aceptar su doctrina, y la manducación real del pan vivo, equivalente a recibir la Eucaristía[268].

El verbo griego τρώγειν, *trógein*, se usaba para aplicarlo principalmente a los animales, aunque también se aplicaba desde Herodoto a las personas. Tiene un matiz de cierta crudeza que a veces las traducciones intentan reflejar recurriendo al verbo masticar. Algunos niegan ese matiz y afirman que se usa simplemente como presente de ἐσθίω, *esthío*, comer sin más. No obstante, en este caso se trata de acentuar el realismo de la carne y la sangre de Cristo en la Eucaristía. Con el término ἀληθής, *alethés*, y no ἀληθινός, *alethinós*, se trata sólo de insistir en el valor genuino de su carne y su sangre como comida, y no para diferenciar la realidad del Nuevo con el Antiguo Testamento[269]. Por otro lado, el verbo τρώγων, *trógon*, junto con el término ἀληθής, *alethés*, no ἀληθινός βρῶσις, *alethinós brôsis*, y ἀληθής πόσις, *alethés pósis* (v. 55) parecen excluir una interpretación puramente matefórica[270].

14. *Malentendido de los judíos*

Los judíos interpretan las palabras de Jesús de manera indebida, pero el malentendido del v. 51, paralelo al de los vv. 41-42, no es deshecho por Jesús que insiste en el realismo de «comer» su carne, añadiendo otra nota más realista al añadir que es preciso también beber su sangre. No obstante, aunque no se hace ninguna concesión a la sensibilidad judía, tampoco se va al otro extremo de atribuir poderes mágicos al comer su carne, equiparando el sacramento a los misterios paganos[271]. De todas formas, al interpretar la expresión «comer», hay que tener presente la vida cultual y sacramentaria de la Iglesia primitiva, en la que una manducación meramente espiritual era inconcebible, como se deduce de diversos textos neotestamentarios y patrísticos[272].

Continúa el segundo discurso introduciendo las protestas de los judíos, en consonancia con la que ya formularon antes en el v. 43. Un

268. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, v. II, p. 104 ss.
269. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 507.
270. Cfr. A. FEUILLET, *Les thémes bibliques majeures du discours sur le pain de vie (Jn 6)*, «Nouvelle Revue Theologique», 11 (1963) 804.
271. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 516 ss.
272. Cfr. Hch 2, 42. 46; 1 Co 10, 16-17; 11, 20. 23-28; San Ignacio de Antioquía, *Smyrne*, 7, 1; *Didaché*, 9. 10. 14. F. M. Braun, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70 (1970) 6 ss.

enlace más que va mostrando la interconexión de estos controvertidos versículos (51-58) con el texto anterior, tal que hace difícil el que tuvieran una existencia anterior e independiente de todo el conjunto[273]. A la pregunta que se hacen los judíos sobre cómo podrán comer la carne de Jesús, El responde insistiendo en la necesidad de comer su carne, añadiendo además que es preciso beber su sangre, condición indispensable para tener la vida eterna y alcanzar la resurrección en el último día. Se repite el tema de la vida en su doble vertiente de algo ya presente y al mismo tiempo futura. Es cierto que al insistir en el realismo de su carne se puede ver una referencia antidoceta, pero ello no merma el valor eucarístico de estas palabras[274]. «Carne y sangre» designa para un hebreo el hombre completo. En la reforma se adujo este binomio para defender la comunión bajo las dos especies. En realidad, la expresión indica sólo que en la Eucaristía se recibe a Cristo entero. Feuillet[275] estima que si el maná es el trasfondo veterotestamentario del tema de la carne y la sangre, la mención de la sangre de la alianza del Sinaí[276] se prestaba a incluir el tema de la sangre a través de la fórmula eucarística «mi sangre de la nueva alianza»[277].

El v. 54 forma un paralelismo antitético con el v. 53. Esto es, se dice lo mismo que se acaba de decir pero en forma afirmativa: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré en el último día». Se explica que esa vida a la que se refiere el v. 53 sin especificar, es la vida eterna, añadiendo la promesa de la resurrección final, de la que ya se habló en los vv. 39. 40. 44. Una vez más se deja entrever la interconexión de ambos discursos así como el avance en la exposición de la doctrina. También aquí encontramos combinadas la escatología final y la presente[278]. Quien come la carne de Cristo ya tiene la vida eterna (escatología realizada), pero al mismo tiempo se le promete que resucitará en el último día (escatología final).

El v. 55 torna a insistir en el realismo y veracidad de sus palabras mediante el término «verdadero», tan usado por Juan dentro de

273. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan*, Madrid 1983, p. 324 ss.
274. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II, p. 104.
275. Cfr. *Les thémes bibliques majeures du discours sur le pain de vie (Jn 6)*, «Nouvelle Revue Théologique», 82 (1960) 822.
276. Cfr. Ex 24, 8.
277. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. I-II, p. 507.
278. Este aspecto es recogido por otras pasajes del Nuevo Testamento (cfr. 1 Co 11, 26; Mc 14, 25; Lc 22, 50. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 518.

uno de los modos deráshicos de escribir[279]. Los vv. 56-57 hablan de los efectos de comer su carne y beber su sangre. Se conecta con lo anterior y se avanza para explicar en qué consiste esa vida de quien come su carne y bebe su sangre: «está en mí y yo en él». Hay una intercomunicación vital similar a la que existe entre Cristo y el Padre. Jesús vive por el Padre «viviente»[280]. De la misma manera el que le come vivirá por El. La vida prometida se obtiene por la unión permanente de Cristo y el que le recibe (v. 56). Esa compenetración mutua sin pérdida de la personalidad no tiene ninguna analogía en el campo terreno y humano. Se dan parecidos con las fórmulas paulinas διὰ Χριστῷ, ἐν Χριστῷ, *dià Christoû, en Christô*, pero la teología joánica tiene sus propios medios de expresión. Son fórmulas que se usan para la unión del Hijo con el Padre[281]. La expresión referente a la vida del enviado tiene su correspondencia en el discurso precedente[282]. En cuanto al v. 57 («Como el Padre que me envió vive y yo vivo por el Padre, así quien me come vivirá por mí») nos expresa el misterio de la vida divina que vive el Padre y por el Padre Cristo, al mismo tiempo que nos enseña como esa vida de Cristo la vive quien le come. La frase, dice Ruckstuhl, es «una maravilla de la plenitud del pensamiento joánico»[283]. Es una síntesis de gran densidad que revela como Jesús ha sido enviado por el Padre para transmitir al mundo la vida del Padre que, desbordante, pasa al Hijo[284].

Por último el v. 59 resumen en cierto modo la doctrina que ha venido exponiendo. Curiosamente la conclusión es similar a las que cerraban el diálogo introductorio (v. 32-33) y el primer discurso (vv. 50-51), destacando la idea de que es un pan bajado del cielo que confiere a quien lo come la vida eterna.

Al señalar, que estos discursos los pronuncia en la sinagoga de Cafarnaún está recordando como el Señor, y con El la Iglesia, enlazaba su doctrina con la antigua economía, suponiendo el Antiguo Tes-

279. El recurso del apelativo «verdadero» lo estudia Muñoz León en *Derás. Los caminos y sentido de la Palabra divina*, Madrid 1987.

280. El término usado es ζῶν, *zôn*, el mismo que se usa en el v. 51 para hablar del pan vivo. Podemos ver en este uso común un indicio de que la vida del pan vivo o viviente, es decir de Cristo, es la misma que la vida del Padre de la que, según el texto, Cristo vive.

281. Cfr. Jn 10, 38; 14, 10 s.

282. Cfr. Jn 6, 29. 38 s. 44. También Jn 6, 58 enlaza con el v. 49, mostrando así la interconexión y armonía de los textos. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II, p. 107 ss.

283. E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit de Johannesevangelium*, Friburgo 1951, p. 249.

284. Cfr. D. MOLLAT, *Le chapitre VI de saint Jean*, «Lumiere et Vie», 4 (1957) 116.

tamento, tal como se leía en la Sinagoga o en el Templo, en donde también El enseñaba[285], pero al mismo tiempo abría un nuevo horizonte, originando un enfrentamiento con la sinagoga al introducir un nuevo Templo y un culto nuevo[286].

15. *La defección de los discípulos*

Cuanto ha dicho el Señor supera la capacidad de entendimiento del hombre que, por sólo sus fuerzas, encuentra absurdas las palabras de Jesús, palabras que, como veremos, son «espíritu y vida» y que sólo pueden ser acogidas mediante la acción del Espíritu[287]. En efecto, de nuevo se repite el tema de las murmuraciones y protestas que nos sitúan una vez más, mediante recursos deráshicos, en el marco del Exodo y perfilan a Jesús como el nuevo Moisés, liberador y guía del nuevo Israel. En esta ocasión ya no son las muchedumbres sino los propios discípulos quienes protestan y murmuran, detalle que hace más dramática la situación de soledad y abandono en que Jesucristo va quedando. Circunstancia, sin embargo, que el Señor asume sin aminorar en lo más mínimo su enseñanza, por dura que parezca. «Jesús no priva a nadie, ni siquiera a sus discípulos, de la decisión de fe. La apostasía masiva no es, por ello, motivo para que Jesús se retracte un ápice de lo dicho, ni para que facilite de cualquier otra forma la decisión»[288].

Una vez más el evangelista presenta a Jesús leyendo en el pensamiento de sus interlocutores, al decir que conocía que murmuraban. Es un conocimiento que manifiesta su divinidad[289]. En el v. 62 se habla de su futura ascensión. Da la impresión de que eso no tiene nada que ver con lo que viene diciendo. Sin embargo, el tema de la subida a donde estaba antes está relacionado con el tema «bajado del cielo», que con tanta insistencia se ha venido repitiendo.

De todas formas, la única solución para comprender sus palabras la tenemos en el v. 63: «El espíritu es el que da vida, la carne no apro-

285. Cfr. Jn 7, 14. 28; 8, 20; 18, 20.
286. Cfr. Jn 2, 13-22; 4, 21 ss. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II, p. 109.
287. Cfr. A. FEUILLET, *Les thémes bibliques majeures du discours sur le pain de vie (Jn 6)*, «Nouvelle Revue Théologique», 82 (1960) 804.
288. J. BLANK, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p. 417.
289. Cfr. Jn 1, 47 ss.; 4, 17-19; 6, 61. 64; etc.

vecha para nada. Las palabras que yo os he dicho son espíritu y vida». Es un texto decisivo para entender cuanto el Señor ha expuesto en los discursos anteriores, en especial en el relativo a la Eucaristía. Al decir en el v. 63 que la carne no sirve para nada, hay que entenderlo en el sentido de que la carne no vale para nada sin el espíritu. La carne sin espíritu es carne inanimada, carne muerta, ineficaz para da la vida. «No se trata de la sangre del Jesús terreno, sino del hijo del hombre celestial, que, lleno del espíritu, posee una nueva forma existencial»[290]. Otra solución, apoyada por G. Bornkamm y R. E. Brown, refiere la antítesis del v. 63a planteada al hombre que, sólo si se deja llevar por el espíritu divino, podrá superar las dificultades que puedan darse para creer. De todos modos, «no se puede utilizar la frase contra los versículos eucarísticos, cual si todo se redujera a acoger las palabras del revelador; y menos aún se la puede referir especialmente a las palabras de la institución, utilizando los vv. 62-63 para explicar las afirmaciones eucarísticas»[291]. Al decir que «la carne no sirve para nada» y que sólo el espíritu vivifica, quiere decir «que sólo el Espíritu Santo puede dar el sentido no únicamente de las palabras de Jesús, sino también de la práctica eucarística... Sin la fe personal, animada por el don del Espíritu, no hay vida sacramental auténtica»[292].

Según algunos protestantes, este versículo hay que entenderlo en el sentido de que esas palabras, respecto a comer su carne, sólo tienen un valor metafórico, no real. Sin embargo, no es así pues Jesús no disipa, sino que aborda el escándalo de los judíos diciendo que si con eso se escandalizan qué ocurriría si viesen al Hijo del hombre subir a donde estaba antes[293]. Estas palabras son coherentes con lo que dirá de Cristo de que el espíritu es el que da vida. Es decir, la carne que ha de ser comida es la de Cristo resucitado, que ya ascendió a los cielos, en cuanto que es vivificante[294]. Por tanto, hace referencia a la carne viva y no muerta, ya que sólo Cristo resucitado, vivificado por el Espíritu, es quien puede dar vida. Las palabras de Cristo son espíritu y vida porque tienen un aspecto espiritual incomparable y nos revelan el medio de tener la vida en nosotros[295].

290. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II, p. 117.
291. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., p. 119.
292. X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan*, Madrid 1983, p. 339.
293. Cfr. Jn 6, 62.
294. Cfr. 1 Co 15, 45.
295. Cfr. F. M. BRAUN, *Evangile selon Saint Jean*, en *Sainte Bible*, de L. PIROT-A. CLAMET, París 1950, t. 10, p. 368, citado por E. GALBIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia*, Milán 1982, p. 213-214.

Según Giblet el v. 63 alude a que sólo «el Cristo pascual, que posee el Espíritu en plenitud, puede compartirlo cada vez más ampliamente con quienes se abren y le reciben en la fe»[296]. Por otro lado, se recalca la acción del Espíritu necesaria para que la carne de Cristo produzca su efecto vivificador[297]. También Braun subraya la acción del Espíritu en la Eucaristía y cita a J. M. R. Tillard[298] que defiende que el efecto de la Eucaristía es causado a la vez por Cristo y por el Espíritu, precisamente porque es un acto de Cristo en el Espíritu[299]. Por tanto, es imposible minimizar el sentido del v. 63. Sin quitar el realismo de las fórmulas precedentes, esa frase nos hace comprender que, al igual que el agua bautismal[300], la carne y la sangre ofrecidos misteriosamente como alimento y bebida, bajo los signo del pan y del vino, son realidades a través de las cuales el Espíritu perfecciona la obra del nuevo nacimiento. «Es por ello por lo que la carne y la sangre de Cristo son un verdadero alimento (βρώσις, *brósis*) y una verdadera bebida (πόσις, *pósis*)»[301].

En el v. 64 volvemos a ver el conocimiento del interior de hombre que Jesús tenía. En efecto, El sabe que de sus discípulos hay quienes no le creen, e incluso sabe que uno de los apóstoles le va a entregar. Luego lo vuelve a decir refiriéndose concretamente a Judas Iscariote. En el v. 65 hay también una referencia a lo ya dicho sobre la acción del Padre, dentro de este estilo tan peculiar de San Juan de repetir las ideas avanzando en el desarrollo de su pensamiento. Por otro lado se vuelve a poner de manifiesto la conexión íntima de las diversas partes del relato. Así ya en el primer discurso, v. 37 y 44, se habla de la acción del Padre que, en cierto modo, se repite en el segundo discurso cuando en el v. 57 se habla de la vida del Padre que está en Cristo y, que de Cristo, pasa a los que le comen.

El relato alcanza el culmen dramático con el abandono, no sólo de las muchedumbres, sino también de sus discípulos que se retiran y ya no le siguen. En esas circunstancias penosas, sin embargo, el Señor no aminora tampoco sus exigencias de fe y de aceptación incondi-

296. J. GIBLET, *La Eurcaristía en el evangelio de Juan. Una lectura de Jn 6*, «Concilium», 4 (1968) 581.
297. Cfr. o. c., p. 123 s.
298. Cfr. F. M. BRAUN, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70 (1970) 10 ss. J. M. R. TILLARD, *L'eucharistie et le Saint Esprit*, «Nouvelle Revue Théologique», 90 (1968) 363-387.
299. «Plus précisément il'est un acte du Seigneur *en pneúmati*». o. c., p. 375.
300. Cfr. Jn 3, 5.
301. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., p. 24-26.

cional de sus incomprensibles palabras. Así se deduce también de la pregunta que formula al grupo de los más íntimos, los doce apóstoles: «¿Queréis iros vosotros también?». Parece como si provocara la contestación afirmativa. Podría haber preguntado de otra forma, por ejemplo decir: vosotros qué hacéis; o también suplicar que ellos, sus elegidos, no le abandonaran. En cambio, se presenta dispuesto a quedarse totalmente sólo, no le importa provocarles de alguna manera, haciendo así más meritoria su respuesta.

Sin embargo la respuesta no es una aceptación decidida y clara. Pedro, tan espontáneo y rudo como en otras ocasiones, viene a decir que no tienen a otro a quien ir y que por eso vienen a El. De todos modos, se trata de un acto de fe y confianza en Jesús al llamarle Señor y añadir, además, que sólo él tiene palabras de vida eterna.

Se pone de manifiesto la preponderancia de la figura de Pedro que en la hora crítica confiesa a favor de Jesús: «ello es indicio de la firme tradición a la que el cuarto evangelista se sabe ligado, y un testimonio importante para la imagen de Pedro»[302]. El giro «hemos creído y sabemos» (πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν, *pepisteúkamen kaì egnókamen*) ha de entenderse como una expresión unitaria de la firme postura de fe en los Apóstoles. Dado que el verbo γινώσκειν, *ginóskein*, implica algo más que el simple conocimiento, hay además una vinculación personal con Cristo[303].

La segunda parte del v. 69, al llamar Pedro a Jesús «el Santo de Dios» alude al sacerdocio de Cristo, al mismo tiempo que con esa expresión denota «la máxima proximidad a Dios, la participación en lo más íntimo y propio de Dios»[304]. Al hablar de la traición de Judas hay también una referencia a la pasión y muerte del Señor, tan importante como vimos al hablar de la carne y la sangre de Jesús. El es víctima de propiciación y al mismo tiempo manjar único y misterioso en el banquete sacrificial de la Nueva Alianza.

16. *Conclusión*

A lo largo de todo el estudio realizado se ha puesto de manifiesto la importancia que el tema de la Eucaristía tiene en el IV Evangelio

302. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II, p. 121.
303. Cfr. o. c., p. 122.
304. R. SCHNACKENBURG, o. c., p. 123.

y su estrecha relación con la Encarnación del Hijo de Dios, de cuyo Misterio forma parte integrante. Tanto para «entender» la Unión Hipostática como la Transustanciación ha sido preciso recurrir a los conceptos metafísicos de persona y naturaleza, de sustancia y accidentes. En el texto joanneo, como es lógico no encontramos esos términos, pues al autor se mueve en el campo de la cultura hebrea y no de la helenística. Pero lo que sí es evidente es que la σὰρξ, *sàrx*, que toma el Hijo de Dios, es la misma σὰρξ, *sàrx*, que ofrece el Señor para la vida del mundo.

También queremos destacar la armonía y unidad interna de todo el relato que, a través de diversos niveles estructurales, va exponiendo la doctrina sobre la Eucaristía, así como la necesidad de la fe para poder aceptar el Misterio de Cristo, en su doble vertiente de Pan de vida como Palabra, y de Pan vivo como Eucaristía. En esta realidad sacramental se realiza la cercanía de Dios para con su Pueblo. Una proximidad palpitante y rumorosa en sus palabras escritas en los Libros Sagrados, o transmitidas de boca en boca, de generación en generación, por medio de la Tradición viva de la Iglesia. Un intimidad entrañable que se produce para cada uno al recibir el Pan de vida y al comer el Pan vivo que, bajado del cielo, nos da la vida eterna. De esa manera la Eucaristía es la nueva forma de la שכנה, *Sekhinah*, el modo instaurado por Cristo que constituye la cercanía viva y permanente, la presencia gloriosa y salvífica de Dios en medio de los hombres.

17. *Bibliografía a Jn 6*

AAGSBURGER, D., *John and the Institution of the Lord's Supper*, «Andrews University Seminary Studies», 1 (1963) 3-24.

ALETTI, J. N., *Le discours sur le pain de vie (Jean 6). Problèmes de composition et fonction des citations de l'Ancien Testament*, «Recherches de Sciencies Religieuses», 62 (1974) 169-197.

AMBROSIANIO, A., *La dottrina eucharistica in S. Giovanni secondo recenti discussione tra i protestanti*, en *Atti della XVII Settimana Biblica*, Brescia 1964, 187-205.

AVRIL, M., *Saint Jean, apôtre de la Sainte Eucharistie*, Laragne 1982.

BAKER, J. A., *The «Institution» Narratives and the Christian Eucharist*, en I. T. Ramsey (ed). *Thinking about the Eucharist. Essays by Members of the Archbispo's Commission on Christian Doctrine*, London 1972, p. 38-58.

BALL, R. M., *S. John and the institution of the Eucharist*, «Journal for Study of the New Testament», 23 (1985) 59-68.

BAUCHAMP, P., *Le signe des pains*, «Lumière et vie», 41 (1992) 55-67.

BERROUARD, M. F., *Pour une reflexion sur le sacramentum augustinien: le manne et l'Eucharistie*, en *F. S M. Pellegrino II*, 1975, p. 830-844.

BIANCHI, E., *Un pane unico per giudei e gentilli*, «Parola, Spirito e Vita», 1 (1983) 89-98.

BOOKS, O. S., *The Johannine Eucharistie. Another Interpretation*, «Journal of Biblical Literature», 82 (1963) 293-300.

BORGEN, P., *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden 1965.

BORGEN, P., *Observations on the Midrashic Character of John 6*, «Zeitschrift für die neuetestamentliche Wissenschaft», 54 (1963) 232-240.

BORNKAMM, G., *Die Eucharistiche Rede im Johannesevangelium*, «Zeitschrif für Neuetestamentiliche Wissenschaft», 47 (1956) 161-169.

BORNKAMM, G., *Vorjohanneische Tradition oder nachjohanneische Bearbeitung in der eucharistische Rede Johannes 6?*, «Bulletin of the Evangelical Theological Society», 53 (1971) 51-60.

BRAUN, F. M., *L'Eucharistie selon S. Jean*, «Revue Thomiste» 70 (1970) 5-29.

BROWN, R. E., *The Eucharist and Baptisme in St. John. Procedings, Eight Annuel Convention of the 'Society of Catholic College Teacher of Sacred Doctrine*, Weston 1962, p. 51-76.

CABA, J., *Cristo, pan de vida*, Madrid 1993.

CANGH, J. M., *La multiplication des pains et l'Eucharistie*, París 1975.

CHANDRAKANTHAN, A. J. V., *(Jn 6, 52-59). The johannine Eucharist as a sacramental reality*, «Vaidikamitram», 13 (1980) 288-299.

CLAVIER, H., *Le probleme du rite et du mythe dans le quatriemme Evangile*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse», 31 (1951) 265-274.

COLLINS, R. F., *The Twelve. Another Perspective: John 6, 67-71*, «MelTheol», 40 (1989) 95-109.

CONTI, M., *Il discorso del pane di vita nella tradizione sapienziale*, Levanto 1967.

CORBIN, M., *Le pain de vie. La lecture de Jean VI par S. Thomas d'Aquin*, «Recherches de sciences Religieuses», 65 (1977) 107-138.

COSGROVE, C. H., *The place where Jesus is: Allusions to Baptism and the Eucharist in the Fourth Gospel*, «New Testament Studies», 35 (1989) 522-539.

CRAIG, C. T., *Sacramental Interest in the Fourth Gospel*, «Journal of Biblical Literature. », 58 (1939) 31-41.

DA SPINETOLI, O., *Il segno eucaristico nel racconto della moltiplicazione dei Pani*, «Parola, Spirito e Vita», 1 (1983) 99-111.

DANNEMILLER, L., *A Profecia e promesa da Presença Real de Cristo na Eucaristia*, «Revista de Cultura Bíblica», 3 (1959) 1-11; 120-126.

DE LA POTTERIE, I., *Le sens primitif de la multiplication des pains. Jésu aux origines de la christologie*, «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», 40 (1975) 303-339.

DUBA, A. D., *Hints for a morphology of Eucharistic Praying: A study of John 13, 31-17, 26*, «Worship», 57 (1983) 365-377.

DUNN, J. D. G., *A eucharistic discourse*, «New Testament Studies», 17 (1970-1971) 328-338.

DURKIN, K., *A Eucharistic Hymn in John 6?*, «The Expository Times», 98 (1987) 168-170.

EVANS, C. F., *The Eucharist and Symbolism in the New testament*, en *hinking about the Eucharist*, 1972, p. 59-66.

FARICY, R., *Christus, Kosmos and Eucharists in John*, «Bible Today», 48 (1970) 3304-3311.

FEUILLET, A., *Les tèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, «Nouvelle Revue Théologique», 82 (1960) 804-822. 1040-1062.

FEUILLET, A., *L'Eucharistie, le sacrifice du Calvaire et le sacerdoce du Christ d'après quelques donnés du quatrième évangile. Comparaison avec les Synoptiques et l'épitre aux Hébraeux*, «Divinitas», 29 (1983) 549-566.

FEUILLET, A., *Le discours sur le pain de la Vie*, Paris 1967.

GALBIATI, E., *L'Eucaristia nella Bibbia*, Milán 1982.

GHIBERTI, G., *Il c. 6 di Giovanni e la presenza dell'eucaristia*, «Parola di Vita», 14 (1969) 105-125.

GIBLET, J., *La Eucaristía en el Evangelio de Juan. Una lectura de Jn 6*, «Concilium», 40 (1968) 572-581.

GOURGUES, M., *Section christologique et section eucharistique en Jean VI; une proposition*, «Revue Biblique», 88 (1981) 515-531.

HIERS, R. H. - KENNEDY, C. A., *The Bread and Fish Eucharist in the Gospel and Early Christian Art*, «Perspective in Religious Studies», 3 (1976) 20-47.

HOWARDF, J. K., *Passover and Eucharist in the Fourth Gospel*, «Scottisch Journal of Theologie», 20 (1967) 239-337.

KILMARTIN, E. J., *Liturgical influence on John 6*, «Catholic Biblical Quarterly», 22 (1960) 183-191.

KYSAR, R., *The Source Analysin of the Fourth Gospel. A Growing Consensus?*, «Novum Testamentum», 15 (1973) 134-152.

LE DÉAUT, R., *Une aggadah targumique et les «murmeres» de Jean 6*, «Biblica», 51 (1970) 80-83.

LEAL, J., *La promesa y la institución de la Eucaristía. Sus coincidencias de forma y fondo*, en *XIII Sem. Bibl. Esp.*, Madrid 1953, p. 339-357.

LEAL, J. , *La Eucaristía y la vida eterna según S. Juan*, «Sal Terrae», 40 (1952) 836-844.

LÉGASE, S., *Le pain de vie*, «Bul. Lit. Eccl.», 83 (1982) 243-261.

LÉON-DUFOUR, X., *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, París 1982.

MACGREGOR, G. H. C., *The Eucharist in the Fourth Gospel*, «New Testament Studies», 9 (1962-1963) 111-119.

MALATESTA, E., *St. John's Gospel 1920-1965*, Roma 1967, p. 138-139.

MALINA, B. J., *The Palestinian Manna Tradition*, Leiden 1968.

MARCHADOUR, A., *L'Eucharistie dans l'Evangile de Jean*, en *Vivre l'Eucharistie avec Marie*, 1981, 131-169.

MEHL, R., *Zur Bedeutung vom Kultus und Sakrament in vierten Evagelium*, «Evangelische Theologie», 15 (1955) 65-74.

MENKEN, M. J. J., *John 6, 51c-58: Eucharist or Christology?*, «Biblica», 74 (1993) 1-26.

MICHAELIS, W. , *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Berna 1946.

MOLONEY, F. J., *John 6 and the celebration of the Eucharist*, «Downside Rewie», 93 (1975) 243-251.

MOLLAT, D., *Le chapitre VI de saint Jean*, «Lumière et vie», 31 (1957) 107-119.

MOORE, F. J., *Eating the Flesh and drinking the Blood: a Reconsideration*, «Anglican Theological Review», 48 (1966) 70-75.

MORANJ, W., *The Eucharist in St. John 6*, «Ecclesiastical Review», 102 (1940) 135-147.

MUÑOZ LEÓN, D., *El sustrato targúmico del Discurso del Pan de vida. Nuevas aportaciones: La equivalencia «venir»-«aprender»/creer (Jn 6, 35. 37. 45) y la conexión «vida eterna» y «resurrección» (Jn 6, 40. 54)* , «Estudios Bíblicos», 36 (1977) 217-226.

MUÑOZ LEÓN, D., *Las fuentes y estadios de composición del cap. 6 de S. Juan según Boismard-Lamouille*, «Estudios Bíblicos», 39 (1981) 315-338.

MUÑOZ LEÓN, D., *El don de Dios Amor. Cristo, luz del mundo y pan de vida, en San Juan*, Madrid 1993.

PACE, G., *La prima moltiplicazione dei pani. Topografía*, «Bibbia e Oriente», 2 (1979) 85-91.Ç

PAINTER, J., *Tradition et Interpretation in John 6*, «New Testament Sudies», 35 (1989) 421-450.

PANIMOLLE, S. A., *Il discorso eucaristico (Giov 6, 51-58)* , «Parola, Spirito e Vita», 1 (1983) 112-124.

PANIMOLLE, S. A., *La dottrina eucaristica nel racconto giovanneo della moltiplicazione dei pani (Giov 6, 1-15)* , «Studia Anselmiana», 66 (1977) 73-88.

PHILIPPI, P., *Abendmahlsfeier und Wirklichkeit der Gemeinde*, Berlín 1960.

PREISS, T., *Etude sur le chapitre 6 de l'évangile de Jean*, «Etudes Théologiques et Religieuses. », 46 (1971) 143-167.

PROUDMAN, C. L. J., *The Eucharist in the Fourth Evangelist*, «Canadian Journal of Theologie» 12 (1966) 212-216.

QUIÉVREUX, F., *Le récit de la moltiplication des pains dans le quatrième évangile*, «Revue de Sciences Religieuses», 41 (1967) 97-108.

RÁBANOS ESPINOSA, R.-MUÑOZ LEÓN, D., *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis 1960-1986*, Madrid 1990, p. 269-274.

RECSTOCK, B., *Die heilige Eucharistie im Lichte der Abschidsreden des Herrn (Ioh 14-17)* , «Benediktinische Monastschrift» 14 (1932) 257-267; 340-350; 426-435.

RHEGOPULOS, Y. C., *Jesucristo «el pan vivificante»*, «Thelogia» (En Atenas, en griego) 49 (1979) 888-906.

RINIKER, C., *Jean 6, 1-21 et les évangiles synoptiques*, en J. Zumstein (ed.), *Le communauté johannique et son histoire*, Ginebra 1992, p. 41-67.

RIVERA, L. F., *La eucaristía como comida y «fracción del pan»*, «Revista Bíblica», 24 (1962) 71-75.

ROBERGE, M., *Jean 6, 26 et le rassasiement eschatologique*, «Laval Théologique et Philosophique», 45 (1989) 339-349.

ROULET, P. - RUEGG, V., *Etude de Jean 6: La narration et l'histoire de la rédaction*, en J. Zumstein, o. c., p. 231-247.

RUAGE, S., *Johannes 6 of nadveren*, «Tidjdsschrift for Teologi-og Kirke», 50 (1979) 81-92.

RUCKSTHUL, E., *Naturaleza y virtud de la Eucaristía según Jn*, en *La Misa, el sacrificio de la Iglesia*, Barcelona 1959.

RUCKSTUHL, E., *Wesen und Kraft der Eucharistie in der Sicht des Johannes-Evangeliums*, en *Das Opfer der Kirche*, Luzern 1954, p. 47-90.

SALVARINI, B., *L'Eucaristia de Didachè IX-X alla luce della teologia giovannea; un'ipotesi*, «Rivista Biblica», 34 (1986) 369-390.

SCHLIER, H. , *John 6 und das joh. Verstándnis der Eucharistie*, en H. Schlier, *Das Ende der Zeit*, Frankfurt 1971, p. 102-123, (hay traducc. italiana: *Il capitulo 6 del vangelo di Giovanni e la concezione giovannea dell'eucaristia. La fine del tempo*, Brescia 1974, p. 115-139.

SCHWEIZER, E., *John 6, 51c-58 -von Evangelisten übernommene Tradition*, «Zeitschrift Neuen Testament Wissenschaft», 82 (1991) 274.

SCHWEIZER, E., *Das johanneisce Zeugnis von Herrenmahl*, «Evangelische Theologie», 12 (1952-1953) 341-363.

SEGALLA, G., *Gesù, pane del cielo per la vita del mondo; cristologia ed eucaristia in Giovanni*, Padua 1976.

SEGALLA, G., *La complessa struttura di Giovanni 6*, «Teologia», 15 (1990) 68-89.

SEGALLA, G., *Nota su Eucharistia e Communità in Giovanni*, «Parola, Spirito e Vita», 1 (1983) 388-398.

SHAW, A., *The breakfast by shore (Jo 21, 1-4) and the Mary Magdalene encounter (Jo 20, 11-18) as Eucharistic narratives*, «Journal of Theological Studies», 25 (1974) 12-26.

SOSALLA, J., *The Silence of St. John regarding the Words of the Institutios of the Eucharist*, «Ruch Biblijny i Liturgiczny», 16 (1963) 251-261.

SUGGIT, J., *John 13, 1-30; the mistery of the incarnation and the Eucharits*, «Neotestamentica», 18 (1985) 64-70.

SUGGIT, J., *The Eucharistic significance of Joh 20, 19-29*, «Journal of Theologie for Sourthern Africa», 16 (1976) 52-59.

VAN BELLE, G., *Johannine Bibliography 1966-1985*, Leuven 1988.

VANNI, U., *L'Eucaristia nel «Giorno del Signore» dell'apocalisse*, «Parola, Spirito e Vita», 1 (1983) 174-185.

VERMÈS, G., *He ist the Bread: Targum Neofiti Exodus 16, 15*, «Neotestamentica et Semitica», Studies in Honour of Principal Matthew Black, E. Earle Ellis-M. Wicox (ed.), Edimburgo 1969, p. 256-263.

VILLEGAS, M. B., *El papel de la Eucaristía en la teología joánica*, «Teología y Vida», 9 (1968) 10-21.

VÖBUS, A. , *Regarding the Background of the Liturgical Tradition in the Didachè. The Question of Literary Relation between Didaché IX, 4 and the Fourth Gospel*, «Vigiliae Christianae», 23 (1969) 81-87.

VOLLERT, C., *Current Theology. The Eucharistie: Quest for Insights from Scripture*, «Theological Studies», 21 (1960) 404-443.

WEHR, L., *«Pharmakon athanasias». Die Eucharist bei Ignatius von Antiochien und im Johannes evangelium unter Berücksichtigung der jeweiligen Traditionsgeschichte und der religionsgeschichtlichen Umfeldes*, diss. München 1985.

WHER, L., *Aznei der Unsterblichkeit. Eucharist bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, Münster 1987.

WILCKENS, U., *Der eucharistische Abschnitt der joh. Rede von Lebensbrot (Jo 6, 51c-58)* , en *Fs. Schnackemburg*, Frankfurt 1974, p. 220-248.

WINSTANLEY, M. T., *The Eucharist as Light and Life: A Johannine reflection*, «Review of Religious», 4 (1982) 882-888.

WORDEN, T., *The Holy Eucharist in St. John*, «Scripture», 16 (1963) 5-16.

ZEDDA, S., *Eucaristia e vita trinitaria nella fede secondo el cap. VI di Giovanni. Reflessioni per una pastorale eucaristica*, «Rivista del clero italiano», 60 (1979) 330-397.

VANNI, U., [illegible], «Parola, Spirito e Vita», 7 (1983) 174-185.

VERMES, G., *He is the Bread: Targum Neofiti Exodus 16, 15*, «Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Principal Matthew Black», E. Earle Ellis - M. Wilcox (ed.) Edimburgo 1969, p. 256-263.

VILLEGAS, M. B., *El papel de la Eucaristía en la teología joánica*, «Teología y Vida», 9 (1968) 10-21.

VÖBUS, A., *Regarding the Background of the Liturgical Traditions in the Didache. The Question of Literary Relation between Didache IX, 4 and the Fourth Gospel*, «Vigiliae Christianae», 23 (1969) 81-87.

VOLLERT, C., *Current Theology. The Eucharist: Quest for insights from Scripture*, «Theological Studies», 21 (1960) 404-443.

WEHR, L., *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium unter Berücksichtigung des traditionsgeschichtlichen und der religionsgeschichtlichen Umfeldes*, Diss. München 1985.

WEHR, L., *Arznei der Unsterblichkeit. Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, Münster 1987.

WILCKENS, U., *Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Jo. 6, 51c-58)*, in *Neues Testament und Kirche*, Freiburg 1974, p. 220-248.

WINSTANLEY, M. T., *The Eucharist as Light and Life: a Johannine reflection*, «Review of Religious», 4 (1982) 882-888.

WORDEN, T., *The Holy Eucharist in St. John*, «Scripture», 15 (1963) [illegible]

ZEDDA, S., *Eucaristia e vita trinitaria nella fede secondo il cap. VI di Giovanni. Riflessioni per una pastorale eucaristica*, «Rivista del clero italiano», 60 (1979) 330-337.

CAPÍTULO IV
SACRAMENTO DE LA PENITENCIA[1]

1. *Una posible precomprensión*

Al estudiar los Sacramentos, hay autores que admiten la presencia de una teología sacramentaria en el Evangelio de San Juan. Generalmente están de acuerdo en ver el Bautismo y la Eucaristía en el diálogo con Nicodemo[2] y en los discursos de Cafarnaún[3], respectivamente. Sin embargo, es raro que se hable de la presencia del Sacramento de la Penitencia en el IV Evangelio, sobre todo teniendo en cuenta la doctrina del Concilio de Trento en este punto[4], tan clara que nos parece poco coherente que R. E. Brown diga que «numerosos investigadores católicos modernos» (no cita a ninguno) opinan que la declaración de Trento no se refiere ni define el significado que el evangelista quiso dar a este versículo. Según Brown, frente a las críticas contra el sacramento de la Penitencia, la declaración insiste en que éste es la aplicación de aquella potestad concedida[5]. Por nuestra parte, partimos de la doctrina del Magisterio e intentamos trabajar con esa precomprensión de que habla el último Documento de la Pontificia Comisión Bíblica[6].

1. Publicado en «Scripta Theologica», 28 (1996) 41-76.
2. Cfr. Jn 3, 1-8.
3. Cfr. Jn 6, 2-58.
4. El canon 3 sobre la Penitencia dice: «Si quis dixerit, verba illa Domini Salvatoris: 'Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt' (Io 20, 22sq.), non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento poenitentiae, sicut Ecclesia catholica ab initio semper intellexit; detorserit autem, contra institutionem huius sacramenti, ad auctoritatem praedicandi Evangelium: Anathemata sit.» DzSch., n. 913.
5. Cfr. R. E. Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. II, p. 1359.
6. En III, D, 1 dice dicho documento: «Cuando abordan los textos bíblicos, los exégetas necesariamente tienen una precomprensión. En el caso de la exégesis católica, se trata de una precomprensión basada sobre certezas de fe: La Biblia es un texto inspirado por Dios y confiado a la Iglesia para suscitar la fe y guiar la vida cristiana. Estas certezas no llegan a los exégetas

Es lógico que en el campo no católico, de acuerdo con las propias perspectivas teológicas, las posturas sean acordes con los vaivenes que ha ido experimentando la doctrina sobre la Penitencia en las diferentes épocas y confesiones[7]. Así ocurre con O. Cullmann que encuentra elementos relacionados con el Bautismo y la Eucaristía en numerosos textos y, en cambio, no hace la menor referencia, ni siquiera remota o implícita, a la Penitencia[8].

Entre los católicos, sin embargo, cuando se trata de los sacramentos en general en el IV Evangelio se suele omitir el tema de la Penitencia, aunque luego al explicar Jn 20, 23 se toque y se apoye la interpretación tridentina. Así ocurre con Schnackenburg[9], Brown[10], Tragan[11], etc. Esto no significa que el tema no se haya estudiado, ni que falten trabajos exegéticos importantes que consideran correcta la postura de los padres conciliares de Trento[12], que en definitiva recogía una interpretación que había prevalecido durante siglos en la Iglesia[13].

En la Sesión XIV de dicho Concilio, el c. 2 dice que el Señor instituyó el sacramento de la Penitencia cuando insufló el Espíritu Santo sobre los apóstoles según Jn 20, 22 ss. En este hecho y con las palabras dichas por el Señor se comunicó a los apóstoles, y a sus legítimos sucesores, el poder de perdonar o retener los pecados cometidos después del Bautismo, según entendieron de modo unánime los Pa-

en estado bruto, sino después de haber sido elaboradas en la comunidad eclesial por la reflexión teológica».

7. Según Lutero: «Paenitentiae sacramentum, quod ego his duobus accensui, signo visibili et divinitatus instituto caret, et aliud non esse dixi quam viam et reditum ad baptismum» (Cfr. S. GONZÁLEZ, en Varios, *Sacrae Thelogiae Summa*, Madrid 1951, p. 431).

En cambio, en otro momento, Lutero deja escrito que la Penitencia es «la cosa más saludable». También dice: «Hace tiempo que yo hubiese sido vencido y destrozado por el demonio, si esta confesión no me hubiera sostenido» (Cfr. K. ALGERMISSEN, *Iglesia católica y confesiones cristianas*, Madrid 1963, p. 1039.

8. Cfr. O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Evangile johannique*, París 1951.

9. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. I, p. 187-189; v. III, p. 403-405.

10. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. I, p. 132; v. II, p. 1362 s.

11. Cfr. P. R. TRAGAN (ed.), *Segni e Sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Roma 1977. Sin embargo en *Fede e sacramenti*, publicado en Roma 1985, bajo la misma dirección, sí se aborda Jn 20, 23, en p. 183-220.

12. E. COTHENET, *Sainteté de l'Eglise et péchés des chrétiens. Coment le Nouveau Testament envisage-t-il leur Perdon?*, «Nouvelle Revue Théologique», 106 (1974) 449-470). B. RIGAUX, *«Lier et délier». Les ministères de réconcilition dans lEglise des Temps apostoliques*, «La Maison-Dieu», 117 (1974) 86-135. G. GHIBERTI, *Il dono dello Spirito e il poteri di Giov. 20, 21-23*, en P. R. TRAGAN (ed.), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Roma 1977, p. 183-220.

13. G. GHIBERTI, o. c., p. 209.

dres. Quien niegue esta doctrina, dice el c. 3, queda anatematizado[14]. Sobre este pasaje se pronunció también el Concilio Constantinopolitano del 553 cuando afirma que los apóstoles recibieron realmente el Espíritu Santo, y no sólo figurativamente como enseñaba Teodoro de Mopsuestia[15].

Es curioso observar la frecuencia con que este texto de Jn 20, 23 ha sido citado en el Magisterio[16]. En el *Catecismo de la Iglesia católica*, de 1992, se recurre a Jn 20, 23 al afirmar que «Cristo confió a sus apóstoles el ministerio de la reconciliación»[17]. Al presentar el resumen referente al Sacramento de la Penitencia se comienza diciendo: «En la tarde de la Pascua, el Señor Jesús se mostró a sus apóstoles y les dijo 'Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis les quedan retenidos' (Jn 20, 22-23)»[18]. Por tanto, podemos decir que, según la doctrina de la Iglesia, es en ese momento cuando el Señor instituye el Sacramento de la Reconciliación para quienes hayan pecado después de la regeneración del Bautismo.

2. *Pecados tras el Bautismo*

Sin embargo, cabe preguntarse si en el texto joánico está presente esa enseñanza, pues en Jn 20, 23 se habla del perdón de los pecados, pero no se especifica de qué pecados. En eso se apoyan los que hablan de que aquí se trata del perdón de los pecados a través del Bautismo, cuya realidad regeneradora está claramente señalada en el diálogo con Nicodemo[19]. Por otro lado, parece que en otros momentos se des-

14. La Ses. XIV, c. 2 dice: «Dominus autem sacramentum poenitentiae tunc praecipue instituit, cum a mortuis excitatus insufflavit in discipulos suos, dicens 'Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt' (Io 20, 22sq.). Quo tam insigni facto et verbis tam perspicuis potestatem remittendi et retenendi peccata, ad reconciliandos fideles post baptismum lapsos, apostoli et eorum legitimis successoribus fuisse communicatam, univesorum Patrum consensus semper intellexit (c. 3), et Novatianos remittendi potestatem olim pertinaciter negantes, magna ratione Ecclesia catholica tamquam hereticos explosit atque condennavit» (Dz-Sch., n. 894). El canon 3 sobre la Penitencia puede verse en la nt. 4.

15. Cfr. DezSch., n. 224.

16. En el «Index scripturisticus» del *Denzinger* Jn 20, 23 es el texto de todo el IV Evangelio más usado por el Magisterio, y uno de los más citados de toda la Biblia (cfr. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1967, p. [2].

17. O. c., n. 1461.

18. O. c., n. 1485.

19. Cfr. Jn 3, 5-8.

carta la reconciliación de quienes pecan después del Bautismo. En efecto, Dios nos amó «y nos envió a su Hijo como propiciación de nuestros pecados»[20]. En 1 Jn 1, 7 el hagiógrafo dice que «la sangre de su hijo Jesús nos purifica de todo pecado», y más adelante asegura que Cristo «es propiciación por nuestros pecados, no sólo por los nuestros, sino también por los del mundo entero»[21]. «Os escribo a vosotros, hijos míos, porque se os han perdonado los pecados por su nombre»[22]. Luego añade que «todo el que permanece en él no peca»[23]. Insiste con más fuerza aún: «Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado porque su germen permanece en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios»[24]. Al final de la carta se repite la impecabilidad del que ha sido regenerado: «Sabemos que todo el que ha nacido de Dios no peca, sino que el Engendrado de Dios lo guarda»[25].

Estas afirmaciones que sostienen el perdón de los pecados, unidas a la impecabilidad del cristiano, dan la impresión de referirse al perdón de los pecados anteriores a la nueva vida que se obtiene en el Bautismo. En efecto, el que ha nacido de Dios ya no peca más, aserto repetido como acabamos de ver[26]. Sin embargo, el autor afirma de modo rotundo y vigoroso que «si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos y la verdad no está con nosotros... Si decimos que no hemos pecado, le hacemos mentiroso y su palabra no está con nosotros»[27].

Por tanto, se supone la posibilidad del pecado en los bautizados. En efecto, habida cuenta de esa realidad cotidiana, exclama: «Hijitos míos, os escribo esto para que no pequéis. Pero si alguno peca, tenemos a uno que abogue ante el Padre: A Jesucristo, el Justo»[28]. «Todo el que comete pecado, añade luego, comete la iniquidad pues el pecado es la iniquidad»[29]. Un texto claro que reconoce la experiencia

20. 1 Jn 4, 10.
21. 1 Jn 2, 2.
22. 1 Jn 2, 12.
23. Cfr. 1 Jn 3, 6.
24. 1 Jn 3, 9.
25. 1 Jn 5, 18.
26. Cfr. P. GALTIER, *Le chrétien impecable*, «Melanges de Science religieuse», 4 (1947) 137-154. I. DE LA POTTERIE, *L'impeccabilité du chrétien*, «Recherches bibliques», 3 (1958) 178. A. GARCÍA-MORENO, *Dios e pecado en los escritos joanneos*, en Varios, *Reconciliación y penitencia*, Pamplona 1983, p. 229-257.
27. 1 Jn 1, 8. 10.
28. 1 Jn 2, 1.
29. 1 Jn 3, 4.

del pecado que todo hombre tiene[30]. En definitiva, sólo en Cristo «no hay pecado»[31], sólo Jesús pudo desafiar a que tirase la primera piedra quien estuviese exento de pecado, y preguntar si había alguno que pudiera probarle que era un pecador[32].

Nuestro autor también da por supuesta la existencia del pecado en el bautizado cuando advierte que «si alguno ve que su hermano comete un pecado que no es de muerte, rece por él y se le dará vida»[33]. En cambio por el pecado de muerte no se puede pedir, sigue diciendo la carta, distinguiendo entre el pecado en el que no cabe la reconciliación, y el pecado que se puede perdonar. En este mismo sentido se entiende cuando dice que «si confesamos (ὁμολογῶμεν, *homologomen*) nuestros pecados, fiel y justo es él para perdonarnos nuestros pecados y purificarnos de toda injusticia»[34]. Habla, además, de como nuestra conciencia puede condenarnos precisamente por la personal experiencia del pecado[35].

La realidad de que todos los hombres son pecadores es una verdad presente tanto en el Antiguo Testamento[36], como en el Nuevo[37]. Según la doctrina paulina, la universalidad del pecado tiene su origen en la desobediencia de Adán[38]. Sí, el pecado es una realidad evidente en el vivir de cada día, incluso tras la muerte redentora de Cristo. Es cierto que él ha vencido al pecado y nos salva de su poder aniquilador. Sin embargo, el pecado sigue presente lo mismo que sigue en escena el Maligno. Ocurre como con la muerte, esta ha sido vencida pero no anulada. Y así igual que seguimos muriendo, seguiremos sometidos al «fomes peccati», a la triple concupiscencia de que nos habla San Juan[39]. Esa es la triste realidad, que no es tan triste si podemos alcanzar el perdón, con lo que ello conlleva de paz y de gozo, tanto que como en el Pregón pascual podemos exclamar: ¡Feliz culpa que mereció tal Redentor!

30. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Le péché, c'est l'iniquité (1 Jn 3, 4)*, «Nouvel Revue Theologique», 78 (1956) 785-797.
31. 1 Jn 3, 5.
32. Cfr. Jn 8, 7. 46.
33. 1 Jn 5, 16.
34. 1 Jn 1, 9.
35. Cfr. 1 Jn 3, 19-20.
36. Cfr. Is 64, 5; Sal 129, 3; 142. 2; 50, 7.
37. Cfr. 1 Jn 1, 8; 1 Co 4, 4; Rm 3, 20; Ga 3, 22; etc.
38. Cfr. Rm 5, 12.
39. Cfr. 1 Jn 2, 16.

Sobre el pecado encontramos en los escritos joánicos una diferencia según se use el término ἁμαρτία, *hamartía*, en plural o en singular con una doble matización. Así en singular[40] insinúa una realidad bien determinada, de índole general, con tintes radicales más apropiados de una situación que de un hecho aislado. La expresión «hacer el pecado»[41] sin otra determinación, y la de «tener pecado»[42] confirman la idea de una actitud fundamental pecaminosa que caracteriza toda la actividad (ποιεῖν, *poieîn*), o incluso toda la situación existencial del pecador[43].

La formulación en plural indica, en cambio, un concepto más modesto, una realidad cotidiana. Es el caso de Jn 20, 23, de 1 Jn 1, 7. 9; 2, 1. 2; 3, 5, siempre en un contexto de remisión, liberación. Este dato ayuda a comprender el poder de absolver los pecados cometidos después del Bautismo. No se trata del pecado, como puede decirse en el caso del pecado original, remitido en el Bautismo junto con los demás pecados posibles del neófito, sino de unos pecados concretos. En Jn 8, 24, tras el singular de 8, 21, así como en 9, 34, tenemos un caso en el que el plural puede entenderse en sentido de pecado en general. Se podría decir, que la excepción confirma la regla. Por otro lado, señala Ghiberti, que en esos casos están a medio camino de entre el uso del singular y los textos de remisión[44].

El contenido conceptual es más rico en los casos de uso en singular. Así, el pecado lo comete quien es «de abajo»[45], tiene por padre al diablo[46], no es de Dios[47] sino que es hijo del diablo[48], que peca desde el principio[49], y no ha conocido a Dios[50] ni permanece en la palabra de Dios[51]. Nos encontramos en el dualismo joánico y sólo en esa perspectiva puede ser desvelada, al menos parcialmente, el misterio del pecado.

40. Cfr. Jn 1, 29 (el pecado del mundo); 8, 21 (morir en vuestro pecado); 15, 22s (su pecado); 16, 8. 9 y 1 Jn 5, 16. 17 (pecado, sin artículo).
41. Cfr. Jn 8, 34 y 1 Jn 3, 4. 8. 9 (ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, *ho poiôn tén hamartían.*
42. Cfr. Jn 9, 41; 15, 22. 24; 19, 11; 1 Jn 1, 8.
43. cfr. G. GHIBERTI, o. c., p. 204.
44. Cfr. o. c., p. 205.
45. Jn 8, 23; cfr. 3, 3; 6, 7. 31. 32.
46. Cfr. Jn 8, 41. 42.
47. Cfr. Jn 8, 47.
48. Cfr. 1 Jn 3, 10.
49. Cfr. 1 Jn 3, 8.
50. Cfr. 1 Jn 3, 6.
51. Cfr. Jn 8, 31.

Está claro que quien peca se determina por pertenecer a un campo profundamente extraño, en fuerte contraste con la obra de Cristo y de los hijos de Dios. En el mundo hostil a Dios, el pecado representa el modo típico de actuar. Juan ve la característica de este modo de actuar en el rechazo de Cristo, descrito como un rechazo de fe[52]. La causa de ese final desdichado, la muerte en los pecados[53], es el negarse a creer que Jesús «es», con toda la gravedad de esta expresión misteriosa. En Jn 16, 8 la demostración del pecado del mundo está en que «no creen en mí». Pecado es entonces la actitud de incredulidad frente a Jesús[54], acorde con el modo de actuar de los hijos del diablo, de quien no es de Dios[55]. En la misma línea se encuentra Jn 15, 22. 24, también por la presencia del odio contra Jesús: pecado es negarse a leer en la venida, en las obras extraordinarias («Que ningún otro ha hecho»), en las palabras de Jesús, el mensaje que todo ello implica. Se subraya la obstinación y la responsabilidad. La raíz de esta actitud está indicada en Jn 9, 39. 41, aquella ceguera de los que dicen ver, el orgullo y la presunción que incapacita al hombre para abrirse a Dios. El que está convencido de que ve ignorará la necesidad de ser iluminado. Junto al rechazo de la fe, está el odio a Cristo y a los suyos como otro elemento constitutivo del pecado[56]. Para ese pecado de contumacia y obstinación no hay remisión[57].

En el caso de los pecados en particular, en cambio, las consecuencias son menos graves[58]. La punición grave para los posibles pecados futuros en Jn 5, 34, se explica en una línea de rechazo de la conversión que equivaldría a una preferencia por las tinieblas, en confrontación con la luz, por amor a las obras malas[59], mientras que en Jn 8, 24 habría una fluctuación entre el pecado-culpa singular y el pecado-actitud. De todos modos, se puede decir que «los pecados» encuentran su remisión en el sacrificio redentor de Cristo.

52. Cfr. Jn 3, 32.
53. Cfr. Jn 8, 24.
54. Cfr. Jn 8, 45. 47.
55. Cfr. Jn 8, 44. 47.
56. Cfr. Jn 8, 37. 40. 44; 15, 18 s. 23. 24; 17, 14.
57. Cfr. G. GHIBERTI, o. c., p. 206.
58. Para los precedentes veterotestamentarios y qumránicos sobre el pecado y los pecados ver J. HAAS, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien*, Freiburg 1953; A. STROBEL, *Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neuentestamentlicher Zeit*, Stuttgart 1968; H. THYEN, *Studien zur Sündervergebung im neuen Testament und seinen jüdischen Voraussetzungen*, Göttingen 1970; E. LIPINSKI, *La liturgie pénitencielle dans la Bible*, París 1969; E. COTHENET, *Sainteté de l'Eglise et péchés des chrétiens. Coment le Nouveau Testament envisage-t-il leur Perdon?*, «Nouvelle Revue Théologique», 106 (1974) 449-470).
59. Cfr. Jn 3, 18-20.

Está, por tanto, muy clara la realidad del pecado, y su gravedad. «Sin embargo, —dice Martimort— si el Antiguo y el Nuevo Testamento acumulan de ese modo las afirmaciones sobre la universalidad del pecado, no es nunca para detenerse en ese aspecto. La amplitud del mal, la inmensidad del fracaso de la humanidad pide la revelación del más magnífico atributo de Dios: la *misericordia*, que es amor gratuito a los miserables»[60].

3. *El perdón divino, esperanza cierta*

Hay un profunda esperanza del perdón divino, de una transformación escatológica. El Señor, a través de los profetas, promete un corazón nuevo, capaz de reconocer a Dios y volverse a El sinceramente[61]. La Ley quedará escrita en el interior del hombre, así como el temor de Dios[62]. El corazón de piedra se ablandará y el Señor nos lavará de todas nuestras impurezas[63]. También los salmos hablan de la purificación de los pecados, como se refleja de modo particular en el «Miserere»[64]. En la misma línea están los escritos pseudoepigráficos del Antiguo Testamento, así como la literatura de Qumrán[65]. La idea del año jubilar en el todas las deudas se perdonan, se traslada a la época mesiánica, la época de Cristo que proclama el perdón de los pecados[66]. Existía, por tanto, entre los judíos la esperanza de alcanzar con el Mesías el perdón de los pecados[67].

El judaísmo presenta la justicia individual y el reino mesiánico como los dos artículo mayores de su Credo, mientras que el pietismo judío considera pecador al hombre y el perdón un don que hay que pedir a Dios. La salvación escatológica tiene el valor de una purificación radical y universal[68]. Dos pasajes de la *Regla de la Comunidad*

60. A. G. MARTIMORT, *Los signos de la Nueva Alianza*, Salamanca 1967, p. 323.
61. Cfr. Jr 24, 7.
62. Cfr. Jr 31, 33; 32, 40.
63. Cfr. Ez 36, 26-29.
64. Cfr. Sal 51, 4. 9. 12. 14.
65. P. R. TRAGAN, *Battesimo e fede nel dialogo tra Gesù e Nicodemo (Gv 3, 1-21*. En P. R. TRAGAN, *Fede e Sacramenti negli scritti giovannei*, Roma 1985, p. 68 ss.
66. Cfr. P. J. MURPHY-O'CONNOR, *Péché et Communauté dans le Nouveau Testament*, «Revue Biblique», 74 (1967) 161-193.
67. Cfr. J. SCHMIT, *La révélation de l'homme pécheur dans le piétisme juif et le Nouveau Testament*, «Lumière et Vie», 21 (1955) 13-34.
68. Cfr. E. COTHENET, *Sainteté de l'Eglise et péchés des chrétiens*, «Nouvelle Revue Theologique», 96 (1974) 451-452.

de Qumrán aluden a la conciencia de pecado que se da en el pueblo, al mismo tiempo que presentan una ferviente súplica de perdón[69]. En la *Regla de los dos espíritus* se dice que «al tiempo de su visitación, Dios destruirá definitivamente (la perversidad) y entonces aparecerá para siempre la fidelidad del mundo»[70]. Esa era de santidad es cantada en el «Benedictus» cuando habla de «dar a su pueblo el conocimiento de la salvación por el perdón de los pecados»[71].

Por otra parte, tanto el Bautista como Cristo inician su predicación reavivando la esperanza de la llegada del reino de Dios y para ello es preciso convertirse. En Lc 4, 18 se nos presenta la primera predicación de Jesús en Nazaret en la que comenta Is 61, 1-2, texto que habla dos veces del perdón (ἄφεσις, *áfesis*). En los LXX se usa ἄφεσις, *áfesis*, para la liberación de los esclavos en el año jubilar[72]. La gratuidad y la universalidad del perdón es lo que caracteriza ese año jubilar. Esas ideas subyacen, por tanto, en la predicación de Jesús que, en definitiva, ha seleccionado ese texto durante a liturgia sinagogal en Nazareth. Luego en muchas escenas se repite ese perdón gratuito y universal, resonando el *hodie* del texto citado de Is 61, 1 s.[73]

Indice del inicio de la época mesiánica es la exhortación a la conversión para obtener el perdón de los pecados, tema que se repite en la predicación inicial, tanto del Bautista, como de Jesucristo, como de los apóstoles[74]. Es un eco del שׁוּב, *shub*, de los profetas, traducido en los LXX casi siempre con el verbo ἐπιστρέφειν, *epistréfein* aunque en algunos casos se usa μετανοεῖν, *metanoeîn*[75], término que en cambio se usa en el Nuevo Testamento[76], para subrayar de ese modo la interiorización del arrepentimiento (μετάνοια, *metánoia*, cambio de mente, de espíritu, arrepentirse), aunque ese cambio interior ha de manifestarse en una conversión visible (ἐπιστρέφειν, *epistréfein*, tornar hacia, convertirse). En Hch 4, 19 se usan los dos verbos, pero primero se habla del arrepentimiento y luego de la conversión[77], indicándose así la prelación de la actitud interior.

69. Cfr. 1QS, IX, 9-10.
70. Cfr. 1QS IV, 19.
71. Lc 1, 77.
72. Cfr. Lv 25, 10; Jr 8, 15; Ez 46, 17.
73. La pecadora en Lc 7, 36-50; en 15, 28 el hijo pródigo; el Hijo del hombre en Mc 10, 45; la sangre vertida para la remisión de los pecados en Mt 26, 28.
74. Cfr. Mt 3, 2; 4, 17; Hch 2, 38; 4, 19; etc.
75. Cfr. E. HATCH - H. A. REDPATH, *A Concordace to the Septuagint*, Graz-Austria 1954, v. I, p. 531-534; v. II, p. 916.
76. Cfr. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Roma 1961, c. 496. 828.
77. J. DUPONT, analiza los dos conceptos en *Etudes sur les Actes*, París 1967, p. 421-457.

Vemos con todo ello la realización del perdón y de la regeneración del hombre con la llegado del Mesías. En este clima de purificación de los pecados, no cabía admitir en la existencia de nuevos pecados después del Bautismo. No era cuestión de pensar en una segunda penitencia. La comunidad tenía una idea muy alta de su vocación para pensar en un fallo grave de sus miembros.

El «sed santos porque yo soy santo» era un «leitmotiv» de la predicación primitiva[78]. Por eso la primera experiencia de un pecado grave en una comunidad fervorosa y pequeña aún, debió ser algo muy llamativo, como ocurre en el caso de Ananías y Safira[79]. Nos movemos en el campo del dualismo moral, donde la separación entre el bien y el mal es tajante y definitiva. Algo semejante ocurría en Qumrán[80], donde no se concibe una posición neutra.

La sentencia de Pedro en el caso de Ananías se puede comparar con la de Pablo contra el incestuoso de Corinto[81]. No se puede negar por tanto una corriente rigorista en la comunidad primitiva, estimándose que la era mesiánica estaba marcada por una santidad sin defecto, según la promesa de los profetas. Reflejo de esa opinión son las afirmaciones de San Juan acerca de la impecabilidad del cristiano[82].

Aparece, como vimos, una contradicción. De una parte se afirma la impecabilidad del que ha nacido de Dios[83]. De otra se enfrenta a quienes se consideran libres del mal y afirman que no tienen pecado[84]. Establece, además, una sutil distinción entre el pecado y la iniquidad[85]. Tanto Schnackenburg[86], como De la Potterie[87] recurren al dualismo de Qumrán para explicar el texto.

Como Pablo, Juan constata la universalidad del pecado[88]. Aunque a esa fórmula pesimista se opone la afirmación de 1 Jn 2, 2 al decir que Cristo es la víctima expiatoria por nuestros pecados y los del mundo entero. También en Ap 1, 5 se habla de que Cristo ha lavado nuestros pecados con su sangre. Para los adversarios de Juan la salva-

78. Cfr. 1 P 1, 16; 1 Tm 4, 3s; Hch 15, 29.
79. Cfr Hch 5, 1-11.
80. cfr. *Regla de los dos espíritus*, 1QS III-IV.
81. Cfr. 1 Co 5, 3-5.
82. Cfr. 1 Jn 3, 6. 9; 5, 18.
83. Cfr. 1 Jn 3, 9.
84. Cfr. 1 Jn 1, 8 s.
85. Cfr. 1 Jn 3, 4.
86. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Cartas de San Juan*, Barcelona 1980, p. 304 ss.
87. *Le péché, c'est l'iniquité (1 Jn 3, 4)*, «Nouvel Revue Théologique», 78 (1956) 785-797.
88. Cfr. 1 Jn 5, 19.

ción viene por la γνῶσις, *gnôsis*, la revelación. El que ha nacido de Dios está por encima del bien y del mal. Ante esto Juan mantiene la impecabilidad del cristiano nacido de Dios pero le da otro contenido, diferente al que le dan los falsos doctores. Es preciso permanecer en la Alianza nueva de la gracia y de la reconciliación, dejarse instruir por la palabra divina[89]. «Entonces, pero sólo entonces, el cristiano está preservado de la iniquidad»[90]. El apóstol Juan, sin embargo, no es inconsciente de la faltas inherentes a toda vida humana. Frente a la autosuficiencia gnóstica, invita a los fieles a reconocer sus faltas cotidianas: «Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, fiel es y justo para perdonarnos los pecados y para purificarnos de toda iniquidad»[91].

El uso del verbo ὁμολογεῖν, *homologeîn* y de su compuesto ἐξομολογεῖν, *exomologeîn* se explica por el que hacen los LXX. El primero significa «declarar públicamente». Hay una relación entre confesar los pecados y alabar a Dios, que en hebreo se expresa mediante el verbo ידע, *yadah*, que en la forma «qal» significa «confesar» y en la forma «hifil» significa «alabar». Eso explica que en la plegaria judía la confesión de los pecados se incorpora a la alabanza a Dios, pues el pecador que reconoce sus pecados, proclama al mismo tiempo que Dios es justo[92]. Formada en la sinagoga, la liturgia cristiana ha copiado el estilo de esas fórmulas. La motivación, sin embargo, ha cambiado. Los judíos apelan a la alianza del Sinaí, mientras que los cristianos se apoyan en un Intercesor supremo, Cristo[93].

Predomina entonces la confianza y la acción de gracias[94]. Este texto muestra como Juan no se sitúa en la línea de una introspección escrupulosa, de tristeza por los pecados, sino en la línea teológica de la fidelidad a la Alianza. Él conoce la debilidad del hombre y sus múltiples caídas, pero él recobra la paz en la asamblea litúrgica donde se ejerce soberanamente la intercesión del Paráclito, de Jesús el Justo. Un texto de Santiago subraya el valor comunitario de la penitencia y del perdón: «Confesáos, pues, mutuamente vuestros pecados y orad los

89. Cfr. Jn 6, 45.
90. Cfr. E. COTHENET, o. c., p. 359.
91. 1 Jn 1, 8-9.
92. Cfr. Ne 9, 5. 16. 32.
93. Cfr. 1 Jn 2, 1-1.
94. Cfr. 1 Jn 3, 18-20: «si nuestro corazón nos acusa, más grande es Dios».

unos por los otros a fin de que seáis curados»[95]. Además de la plegaria litúrgica, Juan prevee la intervención individual de un cristiano por su hermano[96].

Es preciso confiar en Dios que está por encima de nuestra conciencia, según 1 Jn 3, 20. Sobre este texto presenta De la Potterie un estudio reciente[97] que consideramos de gran interés. Comienza diciendo que el tema de la misericordia apenas si se trata en los escritos joánicos. Sólo aparece en 2 Jn 3. Sin embargo, el análisis de ese versículo, junto con el examen de la estructura de la 1 Jn, nos muestra que hay muchos contactos literarios entre ese versículo y 1 Jn 3, 20 que analizamos. Su estudio nos hace ver que la misericordia de Dios para con nosotros viene presentada en una óptica profundamente joannea.

La verdad y el amor son los dos importantes temas que nos permiten comprender que Dios es más grande que nuestro corazón, dos realidades que forman una síntesis de la moral joánica. El amor conforma nuestra actitud frente a los demás. Pero debe inspirarse en «la verdad que está en nosotros»[98]. Por tanto el amor fraterno ha de ser la irradiación de nuestra fe en Cristo. Entonces Dios, mejor que nosotros, discierne en nuestro corazón esta verdad y este amor. Por eso precisamente El es misericordioso con nosotros que hemos pecado.

Puede parecer paradójico presentar el tema de la misericordia según la 1 Jn, cuando está casi ausente en ella, pues sólo en 2 Jn 3 se usa el vocablo ἔλεος, *éleos*, misericordia. Incluso parece poco significativo, ya que se asocia a la gracia y la paz, fórmula que también aparece en 1 Tm 1, 2; 2 Tm 1, 2. Sin embargo la insistencia de que es un don que viene del Padre y de Cristo, el Hijo de Dios, le da una impronta joánica. Más característico aún es añadir al final «en la verdad y en el amor», dos términos que son reagrupados de forma insistente, mencionados además dos o tres veces en el contexto de 1 Jn 3, 20[99]. De aquí se puede deducir que al hablar de que Dios es más grande que nuestro corazón, Juan haya querido describir la misericordia divina de frente a nuestros pecados.

95. St 5, 16.
96. Cfr. 1 Jn 5, 16.
97. I. De la Potterie, *«Dio è più grande del nostro cuore» (1 Gv 3, 20)*, «Parola, spiritu e vita», 29 (1994) 209-220.
98. 2 Jn 2.
99. Cfr. 1 Jn 3, 16. 17. 19. 20.

La estructura de la 1 Jn presenta, en tres ciclos, las condiciones para la unión con Dios, con un cierto progreso de una parte a otra. Nuestro texto [100] se encuentra en el centro de la segunda parte, que trata de observar el amor fraterno a ejemplo de Cristo.

En 2 Jn 3 se habla del amor y de la verdad, retomando esos dos conceptos que inician esta epístola (v. 1), y que, como se ha dicho antes, son una síntesis de la moral joánica: La característica de la actuación del cristiano es el amor, para que éste sea verdaderamente cristiano ha de estar inspirado por la verdad, por la revelación de Dios realizada en Cristo. El amor será cristiano sólo si esa verdad permanece en nosotros. Por tanto, la interioridad de la verdad ha de ser la fuente secreta de la actuación externa del cristiano.

Gracia, misericordia y paz son como una explicación de esa «verdad que permanece en nosotros» [101]. En efecto la verdad interiorizada, «la gracia de la verdad» de que habla Jn 1, 17 y que nos viene por Jesucristo, el Unigénito venido de junto al Padre [102]. Doble idea que encontramos en nuestro texto: «... nos viene de parte de Dios Padre y de parte de Jesucristo, el Hijo del Padre» [103].

Respecto a la gracia, S. F. Westcott [104] dice que «pone de relieve la libertad absoluta de Dios frente a la impotencia del hombre para ganarlo, mientras que la misericordia subraya la ternura frente a la debilidad del hombre». En cuanto a la paz, sigue Westcott, «responde a todas las desarmonías del hombre, sea frente a los demás hombres, sea frente a Dios». Se trata de la paz profunda, la de Cristo, la que el mundo no puede dar.

En 1 Jn 3, 18 se pone en contraste las palabras y las obras, para afirmar que estas son las que hacen que el amor sea auténtico Al decir «en la verdad» se refiere a que ese amor ha de estar inspirado en la revelación del amor de Dios, guiado por ese amor que entonces nos asegura el corazón. Es decir si amamos en la verdad podemos estar seguros, también en el día del juicio [105]. Eso explica que el amor perfecto rechaza el temor [106].

100. 1 Jn 3, 20.
101. 2 Jn 2.
102. Cfr. Jn 1, 14. 18.
103. 2 Jn 3.
104. *The Epistles of St. John*, Grand Rapids 1966, p. 225-226.
105. Cfr 1 Jn 4, 17.
106. Cfr. 1 Jn 4, 18.

De frente a la justicia divina podemos sentirnos culpables o inocentes. En el primer caso podemos tranquilizar a nuestro corazón si estamos en la verdad y practicamos el amor fraterno con las obras en la verdad. Ello cubre como un velo nuestra debilidad, porque Dios es más grande que nuestros corazón en el sentido de que el Señor no considera nuestras culpas, sino que lo discierne todo en nosotros, es decir, descubre aquella verdad profunda que hay en el corazón del creyente cuando ama movido par la verdad que permanece en él. Quien ama de esa forma no tropieza [107]. A los ojos de Dios el amor cubre una multitud de pecados [108].

Entre los antiguos se estimaba que se trata de que Dios es mejor para nosotros que nosotros mismos. Así los autores medievales hasta Calvino. Con Lutero y casi todos los modernos, hay que comprender que Dios es más grande que nuestro corazón por su misericordia hacia nosotros. El adjetivo grande en absoluto es aplicado en exclusiva a Dios [109] y con frecuencia se conecta con su misericordia, como hace la Virgen en el Magnificat: «Grandes cosas ha hecho el Poderoso... y su misericordia va de generación en generación» [110].

Todo lo expuesto nos permite, por tanto, afirmar que ante el pecado hay, por tanto, una postura de comprensión y misericordia, aunque en un principio se diera un cierto rigor frente a los pecados de los bautizados. Cothenet estima que en Mt 18, 18 tenemos indicio de un cambio de actitud intolerante que puede aparece en Mt 16, 19, donde sólo se habla de atar y desatar [111]. Hay una referencia a los jefes de la comunidad para recomendarles misericordia en el ejercicio de su tarea. J. Schmitt [112], apoyado en *El Documento de Damasco* de Qumrán [113], piensa que Mt 18, 15-17 es un vestigio de un ritual penitencial en oposición al rigorismo de la fórmula del perdón de Lc 17,3.

W. Trilling [114] recurre también a Qumrán para explicar el pasaje y estima que está dirigido a los jefes de la Iglesia. Bonnard [115] considera que el texto va contra el rigorismo de los inicios. Se sitúa en

107. Cfr. 1 Jn 2, 10.
108. 1 P 4, 8.
109. Cfr. Ex 18, 11; Dt 7, 21; 10, 17.
110. Lc 1, 49-50.
111. Cfr. o. c., p. 466.
112. Cfr. *Les manuscrits de la Mer Morte*, París 1957, p. 96-100.
113. Cfr. IX, 2-4 y XIII, 9-10.
114. *Das Wahre Israel*, Munich 1964, p. 113-121.
115. Citado por E. COTHENET, o. c., p. 467.

el tiempo de la Iglesia en el que la oveja descarriada no es el pecador al que Jesús anuncia la Buena Nueva, sino el cristiano que se aleja de la comunidad y corre el riesgo de perderse.

Si la existencia de un posible pecado tras el Bautismo, así como el perdón del mismo, resulta algo que todos reconocen, no es fácil determinar cómo se llevaba a cabo esa segunda penitencia y si era posible repetir el perdón en ocasiones sucesivas. Está claro que el Bautismo era irrepetible. En Jn 15, 3 se dice a los apóstoles que ya están limpios gracias a la palabra que les ha predicado. Por tanto, el poder de perdonar los pecados no es independiente de la predicación, ya que por medio de ésta se proclama la verdad que libera de la esclavitud del pecado [116]. De ahí podría deducirse que es a través de la predicación como se obtiene el perdón de los pecados que se cometen después del Bautismo. En Lc 24, 47 tembién se relaciona el perdón de los pecados con la predicación al decir que está escrito que es necesario predicar «la conversión para perdón de los pecados» [117]. Sin embargo, vemos que la predicación va dirigida a suscitar la conversión y no el perdón en sí, aunque este no es posible sin la conversión, o lo que es lo mismo, sin el reconocimiento o confesión del pecado y el arrepentimiento por haber pecado. La naturaleza judicial, dice Galtier, del perdón hace precisa la confesión [118]. A. G. Martimort cita el Sal 32, 5 apoyando la necesidad de confesar el pecado para alcanzar el perdón divino [119]. La penitencia, afirma también, conlleva «*la confesión de las propias culpas delante de Dios* y a veces también delante de los hombres» [120]. Ghiberti, por su parte, estima que el perdón de los pecados está codicionado al reconocimiento o confesión de los mismos [121].

Es cierto que había un pecado imperdonable, llamado por San Juan «pecado de muerte» [122], similar, si no el mismo, al que en Mt 12, 31-32 se llama «pecado contra el Espíritu Santo», la ceguera voluntaria que refiere Jn 9, 41, o los pecados que llegan hasta el cielo y de cuyos ejecutores hay que separarse según Ap 18, 4. 5, así como el refe-

116. Cfr. Jn 8, 32-34.
117. Lc 24, 47.
118. Cfr. P. GALTIER, *De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus*, Roma 1956, p. 108.
119. Cfr. A. G. MARTIMORT, *Los signos de la Nueva Alianza*, Salamanca 1967, p. 321.
120. O. c., p. 333. Muestra como ese reconocimiento y confesión del pecado ocurre en 2 S 12, 13; Lv 5, 5; Nm 5, 7; Pr 28, 13; Jb 31, 33; Qo 4, 26
121. Cfr. G. GHIBERTI, *Il dono dello Spirito e i poteri di Giov. 20, 21-23*, en R. P. TRAGAN (ed.), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*,, Roma 1977, p. 207.
122. 1 Jn 5, 16.

rido en Hb 6, 4-6. Pero, aparte de ese pecado imperdonable, quedan las faltas y pecados cotidianos, más o menos graves, que todo cristiano comete casi necesariamente (cfr. 1 Jn 1, 8-10). Para esos pecados Cristo ha conferido a su Iglesia el poder del perdón [123], que no hay por qué limitarlo a una sóla vez, ni siquiera decir que eran contadas veces. Eso contradice a la generosidad en el perdón al prójimo que nos pide el Señor. En efecto, cuando Pedro le pregunta si ha de perdonar siete veces, Jesús le responde que no siete, sino setenta veces siete. Al fin y al cabo el perdón cristiano es reflejo del perdón divino, cuya grandeza no permite poner límites a su bondad. Jesús apoya esta doctrina cuando afirma que él ha venido para que tengan vida y la tengan en abundancia [124].

Con Hoskyns, Barret y Dodd, Brown estima que no hay razones convincentes para limitar el perdón a los pecados cometidos antes del Bautismo. Sí, Jesús, «el enviado de Dios», «no escatima el Espíritu» [125]. Es de suponer que la misma abundancia la han de tener sus enviados. Gras insiste en que aquí no se trata de una situación puramente misional, sino que tiene en cuenta la situación de una Iglesia ya estable. «una comunidad de este tipo necesita el perdón no sólo en el momento de admitir a sus miembros, sino a lo largo de toda su vida» [126].

La función del perdón en la vida de los cristianos de una etapa posterior está atestiguada por 1 Jn 1, 7-9 donde se habla de quienes se reconocen pecadores, pero saben que «él nos perdona nuestros pecados y nos limpia de todo mal». Luego en 1 Jn 5, 16-17 se recomienda orar pidiendo perdón a Dios por los pecados que no son de muerte. Esto supone que los cristianos tienen un cometido en el perdón de los pecados, al menos mediante la oración por el pecador. «Juan no nos explica cómo o por quienes se ejercía esta potestad en la comunidad a la que dirigía su evangelio, pero el mero hecho de que la mencione indica que se ejercía» [127]. Es cierto que el modo como se realizaba resulta desconocido para nosotros y, sin duda, que ha cambiado según las épocas [128].

123. Cfr. Jn 20, 23.
124. Cfr. Jn 10, 10.
125. Jn 3, 34.
126. Cfr. R. E. BROWN, o. c., p. 1362.
127. Cfr. ibidem.
128. Cfr. J. BLANCK, *El Evangelio según S. Juan*, Barcelona 1980, v. 4/3, p. 181 s.

En todo caso no es exagerado, dice P. Grelot[129], pensar que la práctica de la confesión de los pecados[130], de la oración por los pecadores[131] y, finalmente, la remisión de los pecados por la Iglesia se relacina con la Eucaristía. La reconciliación es entonces condsiderada como el preludio de esa Cena con Cristo que constituye la Eucaristía. Por eso las palabras «Si no te lavo, no tendrás parte conmigo»[132], tienen cierta resonancia eucarística.

Así se explicaría el relieve dado al lavatorio de los pies como preludio de la cena en Jn 13, 2, en la que Judas hace el papel del que «come y bebe indignamente»[133] cercano a Jn 13, 26-27 que habla del bocado que toma Judas. Sea lo que fuera, dice Grelot[134], hay que convenir que esta interpretación, con posible referencia al Sacramento de la Penitencia merece tanto crédito como las que proponen algunos críticos modernos.

4. *Jesús ante el pecador*

Como vemos el tema del pecado en San Juan es una realidad palpitante y de gran contenido religioso[135], enriqueciendo con nuevas perspectivas los planteamiento sinópticos. A excepción de la epístola a los Romanos, es en el «corpus joanneum» donde se habla más del pecado[136]. Otro aspecto a destacar es que Juan se refiere casi siempre al pecado, en singular y no en plural. Su visión se hace así más profunda y complexiva.

Así lo vemos en Jn 1, 29, la primera vez que sale el término «pecado» (ἁμαρτία, *hamartía*) en el IV Evangelio[137]. Como sabemos

129. Cfr. P. GRELOT, *L'interprétation pénitentielle du lavement des pieds. Examen critique*, en Varios, *Melange H. De Lubac*, Aubier 1963, p. 88.
130. Cfr. 1 Jn 1, 9.
131. Cfr. 1 Jn 5, 10; St 5, 16.
132. Jn 13, 8.
133. 1 Co 11, 29.
134. Cfr. o. c., p. 91.
135. Cfr. N. LAZURE, *Les valeurs morales de la theologie johannique*, París 1956, p. 287. 298.
136. Cfr. M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 155. A. GARCÍA-MORENO, *Dios y el pecado en los escritos joanneos*, en Varios, *Reconciliación y Penitencia*, Pamplona 1983, p. 229-257.
137. Es curioso que la Liturgia romana diga «peccata mundi», a pesar que tanto la Vulgata como la Neovulgata, fieles al original griego, dicen «peccatum mundi». Parece que ello se debe a la «glosa» introducida en los antiguos rituales, quizá porque así se concretiza más ese poder divino del Cordero. La versión castellana usa el singular.

este pasaje se relaciona estrechamente con el Siervo que, según Is 53, 4. 12, carga sobre sí el peso de nuestra iniquidad, fórmula sacrificial tomada de Ex 28, 38. 43; Lv 5, 1; 7, 18; etc. Aunque el verbo usado en Isaías es φέρειν, *férein*, «cargar», se puede considerar sinónimo de «quitar», αἴρειν, *aírein*, ya que los LXX traducen el original hebreo נשא, *nasha'*, con esos dos verbos griego de forma indistinta. Por tanto, el sentido sacrificial de la figura del Cordero de Dios resulta clara, aunque no la única [138].

Otro pasaje donde se habla del pecado los tenemos en Jn 8, 21. 24, cuando Jesús dice a quienes no le aceptan que morirán en su pecado. Declara también que quien peca es esclavo del pecado, al tiempo que pregunta si alguno puede argüirle de pecado [139]. Del ciego de nacimiento dicen los fariseos que ha nacido en pecado, pero Jesús les recrimina que son ellos los pecadores pues se obstinan en decir que ven y están ciegos [140]. En la discusión de los fariseos se afirma que Jesús es un pecador, pero el ciego argumenta que es imposible que haga tales signos, pues Dios no escucha a un pecador [141]. También en Jn 15, 22. 24 se habla de esa obstinación que impide a los judíos salir del pecado y les priva de toda excusa, ya que han visto las obras que ante ellos ha realizado Jesús [142]. En Jn 16, 8 se habla de que el Espíritu convencerá al mundo de pecado. Finalmente en Jn 19, 11 se alude a la mayor culpa de pecado que tiene quien le ha entregado.

En cuanto al verbo «pecar», ἁμαρτάνειν, *hamartánein*, se usa dos veces en forma de exhortación para que no se peque más [143]. En Jn 9, 2-3 los apóstoles preguntan al Señor sobre quien ha pecado, si el ciego o sus padres, a lo que Jesús responde que ni unos ni otros, siendo aquella enfermedad de ceguera una ocasión para conocer mejor el Misterio de Cristo.

De todos estos textos podemos establecer unos puntos relativos a la teología del pecado y su remisión, así como completar el contenido doctrinal joánico en relación al pecado y su perdón. Para ello nos parece también interesante recordar la postura que toma el Señor ante los pecadores. Para ello nos fijamos en Jn 4, 5-26 y 8, 1-11, momentos

138. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Jesucristo, Cordero de Dios*, en Varios, *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, 269-297. Ver en *supra* en p. 23 ss.
139. Cfr. Jn 8, 34. 46.
140. Cfr. Jn 9, 34. 41.
141. Cfr. Jn 9, 16. 24-25. 31.
142. Cfr. Jn 15, 22. 24.
143. Cfr. Jn 5, 14 y 8, 11.

en los que Jesús habla con la samaritana y con la adúltera. En el primer caso a través de un diálogo relativo al agua, se pone de relieve la situación anómala de la Samaritana, así como la sencillez de aquella mujer y su afán por escuchar el modo de alcanzar la salvación. Jesús aparece lleno de comprensión, se nos muestra como de modo paulatino va conduciendo a esa mujer pecadora al reconocimiento de su condición mesiánica y salvadora[144].

El otro pasaje donde Cristo se encuentra con el pecador en el IV Evangelio es en el caso de la mujer adúltera. El texto, llamado «la perla perdida en la antigua tradición»[145], implica problemas de difícil solución. Hasta el s. IV es ignorado por los Padres. Fue recibido en el texto evangélico en el s. VI, mientras que la primera mención del pasaje se encuentra en las *Didascalía et constitutiones Apostolorum* 2, 24, documento siriaco del s. III. La razón pudiera estar en la rigidez de los primeros tiempos, en especial respecto a los pecados de idolatría, de homicidio y de adulterio. La piedad de Cristo podría inducir a disminuir la importancia del pecado de adulterio, que en el mundo judío se consideraba muy grave y era castigado severamente, defendiendo así la integridad de la familia que depende sobre todo de la mujer. En cambio en el caso del hombre se miraba más bien la lesión del derecho de un tercero, como podía ser el marido o el novio burlado. Los culpables de adulterio eran condenados a muerte, en general mediante la lapidación[146].

No siempre se reconoce nuestro pasaje como joánico, aunque se funda en una sólida tradición histórica y está en armonía con la teología joánica[147]. La inserción de este pasaje tras el c. 7 se debe al tema del juicio del que se habla en el contexto[148]. Pone de relieve el tema del perdón y de la misericordia divina. Se confrontan dos juicios, el humano que condena y el divino que perdona.

Podemos estructurar el relato en tres partes: Jn 7, 53-8, 2 (ambientación de la escena); 8, 3-9 (acusación contra la mujer); 8, 10-11 (diálogo de Jesús con la mujer y su absolución). En todo el relato flo-

144. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Adorar al Padre en Espíritu y verdad*, «Scripta Theologica», 23 (1991) 785-835. Ver *supra* en p. 173 ss.
145. G. ZEVINI, *Gesù e la donna adultera (Gv 7, 53-8, 11)*, «Parola, spirito e vita», 29 (1994) 132.
146. Cfr. Lv 20, 10; Dt 22, 22 ss.
147. Cfr Jn 3, 17: «Dios no mandó al mundo al Hijo para condenarlo, sino para se salve por medio de él».
148. Cfr. Jn 7, 24. 51; 8, 15-16. 26. 50.

ta una clara oposición entre la rigidez de la Ley y la misericordia de Cristo. El pasaje está bien ensamblado. Después de pasar la noche en el Monte de los olivos, al amanecer Jesús ya está en el Templo y el pueblo acude a El. Ello suscita la envidia de los dirigentes religiosos de Israel que aprovechan el caso de la adúltera para comprometer al Maestro con un problema jurídico sobre la Ley.

El lazo consiste en obligar al Maestro a elegir entre ser riguroso y perder su halo de misericordioso, o contravenir la Ley. Desprestigiar a Cristo es lo que en realidad intentan, sin importarle para nada el cumplimiento o no, ya que han dejado libre al adúltero, que según la Ley también debía morir[149]. Era imposible huir de la trampa, pero «el Señor responde de modo que salva la justicia sin descuidar la mansedumbre»[150]. El hecho de escribir en el suelo con el dedo parece un gesto con el que trata de calmar a los acusadores[151]. Por otra parte es posible que evocara el pasaje de Jr 17, 13 que dice: «Cuantos se alejen de ti serán inscritos en el polvo, porque han abandonado la fuente de agua viva, el Señor».

La respuesta que Jesús da, ante la insistencia de los fariseos, alude a Dt 13, 10 que ordena que el acusador sea el que ha de tirar la primera piedra. Pero ninguno es inocente frente a la propia conciencia y han de marcharse, dejando solos la miseria de la adúltera y la misericordia de Cristo, una frente a la otra dice San Agustín[152]. La mujer es descargada de su pecado mientras que sus acusadores se han ido cargados con sus culpas. Se instaura una nueva mediación de salvación que va de persona a persona. Se superan las formas de expiación del Antiguo Testamento, ya sea la súplica de perdón (cfr. Sal 25, 18; 51, 3; 81, 13; etc), ya sea el sacrificio por el pecado[153].

La misericordia de Jesús es acorde con la fragilidad del corazón humano. Sin embargo, es preciso que el pecador que abra un poco la puerta de su corazón para que El pueda hacer el resto. Sólo quien tiene fe en la misericordia del Padre alcanza la vida nueva y puede escapar de las redes del pecado. Sólo quien se reconoce pecador experimenta en sí la presencia de Cristo que pronuncia un juicio de perdón y reconciliación. Sólo quien se abre al amor llega a transformar su interior.

149. Cfr. Lv 20, 10; Dt 22, 22 ss.
150. SAN AGUSTÍN, *Tract. in Joan. Evang.* 33, 4.
151. Cfr. G. ZEVINI, *Gesù e la donna adultera (Gv 7, 53-8, 11)*, «Parola, spirito e vita», 29 (1994) 139.
152. Cfr. o. c., 33, 5.
153. Cfr. Lv 7, 7; 14, 19; 16, 25; etc.

Dentro de una lectura simbólica, los verbos inclinarse y alzarse pueden ser considerados como una sugerencia de Dios que se baja hasta encarnarse y luego levanta a la humanidad con su propia exaltación. Por otro lado, la mujer adúltera recuerda al pueblo de Israel, la esposa elegida[154], tantas veces recriminada por los profetas por ser infiel[155]. De esa forma la mujer representaría al pueblo infiel que recibe de Cristo el perdón escatológico de Dios. Así la Iglesia anuncia el perdón y la misericordia del Señor para todos los pueblos.

Se instaura un orden nuevo, el de la misericordia y el perdón. Sin embargo, para que todo ello se realice es preciso, por una parte reconocer el propio pecado y vivir en continuo estado de conversión. Por otra parte se requiere que frente a los demás se tenga una actitud de comprensión, clara conciencia de que nadie es mejor que el otro. Comprensión y confianza que, en forma alguna, supone connivencia con el pecado. La salvación no viene del rigor con el pecador, sino de la reflexión sobre la gravedad del pecado que envuelve al hombre y del que somos liberados sólo por el poder de Cristo.

5. *Purificación para celebrar la Cena*

Otro pasaje digno de estudio es Jn 13, 1-16, donde se refiere que antes de celebrar la última Cena Jesús lava los pies a sus discípulos. Se trata de uno de los textos más discutidos[156]. En su interpretación, la exégesis se divide en dos grupos. Unos consideran, con el Crisóstomo[157], que se trata sólo de una lección de humildad dada por el Maestro[158]. Otros se inclinan por defender también el valor simbólico del relato, un valor más profundo en relación con la vida de la Iglesia. Sin embargo, también aquí hay diversidad de pareceres: unos optan por el simbolismo eucarístico (Loisy, W. Bauer, Gogel, Cullmann, Strahmann), otros por una purificación interior derivada de la muerte de Cristo (Hoskyns, Dodd, Wikenhauser, Barret, Mussner, Mollat), purificación que les prepara para el culto (Shalin), e incluso

154. Cfr. Pr 23, 27-28; Si 9, 19; 23, 22-27; 26, 9-12.
155. Cfr. Os 2, 4-5; Jr 2, 20-24; Ez 16, 24-26.
156. Cfr. P. GRELOT, *L'interprétation pénitentielle du lavement des pieds. Examen critique*, en Varios, *Melange H. De Lubac*, Aubier 1963, p. 75-91.
157. Cfr. *In Joann. homil.* 70-71, PG 59, 381-396, en especial a los vv. 10 y 15 en c. 384-386.
158. Cfr. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon S. Jean*, París 1927, p. 348 ss. P. Grelot cita también A. Durand, J. H. Bernard y J. Milch (cfr. o. c., p. 76).

es un rito de ordenación (Lohmeyer). Von Campehausen lo relaciona con el Bautismo. Bultmann, Braun y Monaud ven en el gesto la necesidad de seguir a Cristo en la humillación para participar en su gloria, mientras que J. A. T. Robinson estima que se trata del bautismo de la cruz que todo creyente ha de llevar. La variedad señala la complejidad del texto [159].

Curiosamente se abandona la interpretación patrística y medieval que al comentar Jn 13, 1-20 habla de la Penitencia, estimando que esa purificación se refiere a la remisión de los pecados cometidos después del Bautismo. Grelot, con cierta benevolencia, opina que se trata de un olvido, aunque señala que J. Milch no la expone porque la descarta abiertamente [160].

Ya Orígenes señala esa interpretación, aunque en su comentario habla ante todo de la preparación de los pies de los evangelizadores en sugerente evocación de Is 52, 7 y Rm 10, 15 [161]. Al decir que ya están todos limpios (v. 10) se refiere al Bautismo, mientras que las manchas a lavar son las contraídas después. En la *Catena aurea* Santo Tomás recoge esta interpretación. Cirilo de Alejandría [162] se pronuncia en el mismo sentido, añadiendo que la referencia a la cabeza (v. 9) alude a los pensamientos pecaminosos. Sin embargo su interpretación es de pasada y ocupa un lugar secundario, al contrario que en algunos autores antiguos de Occidente.

En efecto, Tertuliano se apoya en Jn 13, 10 para refutar a los que niegan que los apóstoles no estaban bautizados [163]. Lo mismo hace Optat de Mileve [164]. Por su parte, San Ambrosio estima que el baño total se refiere a los pecados personales, mientras que el baño de los pies lo aplica al pecado original. Su interpretación no hizo escuela. En cambio San Agustín se pronuncia abiertamente por ver en el baño total el Bautismo y en el de los pies los pecados personales cometidos después del Bautismo [165].

159. Cfr. P. GRELOT, o. c., p. 76.
160. Cfr. J. MILCH, *Der Sinn der Fusswaschung*, «Biblica», (1959) 697-708). J. MALVY (cfr. *Lavement des pieds* DTC, t. 9/1) cita ocasionalmente esa interpretación.
161. *Comment. in Joann.* , 32, 4-7. PG 14, 750-774.
162. *In Joann.* , 9. PG 74.
163. *De baptismo,* 12, 3. PL 1, 1214.
164. Cfr. *De schismate donatistarum* 4, 4. PL 11, 1031.
165. «... homo in sancto quidem baptismo totus abluitur, non praeter pedes, sed totus omnino; veruntamen, cum in rebus humanis postea vivitur, utique terra calcatur. Ipsi igitur humani afectus, sine quibus in hac mortalitate non vivitur, quasi pedes sunt, ubi ex humanis rebus afficimur; et sic afficimur, ut *si dixerimus quia peccata non habemus, nos ipsos decipiamus et veritas*

Ello no obsta para que en nuestro texto se destaque también la lección de humildad y servicio del gesto de Cristo[166]. Sin embargo, se insiste en la interpretación antes señalada. En esa línea, claramente distingue entre los pecados antes y después del Bautismo, así como en la doble forma de su perdón, para lo que es necesario confesarlos. A ello alude San Agustín cuando habla del Padrenuestro dando la impresión de que era un modo litúrgico en que la Iglesia intervenía en el perdón de los pecados. Para entender este texto habría que conocer la liturgia penitencial de los primeros siglos[167].

En todo caso, resulta evidente que para San Agustín el simbolismo principal del lavatorio de los pies (la remisión de los pecados cotidianos) encuentra una verdadera actualización sacramentaria en la confesión litúrgica de los pecados (fórmula del *Pater noster*), la confesión mútua que hacen los cristianos y su plegaria común para obtener el perdón de los pecados. Esta interpretación se impuso desde entonces a todo el occidente, aunque el rito de la penitencia sufra una notable evolución. Así San Beda, después de citar las palabras de San Agustín, citadas antes, propone también un sentido místico: Lo mismo que Cristo nos interpela acerca de nuestros pecados, pidiendo al Padre por nosotros, de la misma forma hemos de orar nosotros por quien ha cometido un pecado que no sea de muerte, para que se le otorgue la vida[168].

Esta interpretación simbólica es común en el s. XII. No obstante los autores se diferencian al determinar el modo como se concede

in nobis non sit (1 Jn 1, 8). Quotidie igitur pedes lavat nobis, qui interpellat pro nobis (cfr. Hb 7, 25); et quotidie nos opus habere ut pedes lavemus, id est, vias spiritualium gressuum dirigamus, in ipsa oratione dominica confitemur, cum dicimus: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. *Si enim confiteamur*, sicut scriptum est, *poeccata nostra, profecto ille* qui lavit pedes discipulorum suorum, *fidelis est et justus qui dimittat nobis peccata, et mundet nos ab omni iniquitate* (1 Jn 1, 9), id est, usque ad pedes quibus conversamur in terra» (*Tract. in Joan. Evang.* 56, 4).

166. Cfr. *Tract. in Joann. Evang.* 58, 4). «Numquid dicere possumus quod etiam frater fratrem a delicti poterit contagione mundare? Immo vero id etiam nos esse admonitos in hujus dominici operis orationis altitudinis dominici operis altitudine noverimus, confessi invicem delicta nostra altitudine noverimus, confessi invicem delicta nostra oremus pro nobis, sicut et Christus interpellat pro nobis. Audiamus apostolum Jacobum hoc ipsum evidentissime praecipientem et dicentem: *Confitemini invicem delicta vestra et orate pro vobis* (Jc 5, 16). Quia et ad hoc Dominus dedit nobis exemplum. Si enim ille qui ullum peccatum nec habet, nec habuit, nec habebit, orat pro peccatis nostris, quanto magis nos invicem pro nostris orare debemus» (cfr. *Tract. in Joann. Evang.* 58, 5.).

167. Cfr. M. GY, *Histoire liturgique du sacrement de pénitence*, «Maison de Dieu» (56) 5-21; *La pénitence*, en G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière*. Turín-París 1961, p. 569-579.

168. «Sicut ille nos a peccatis nostris interpellando Patrem pro nobis, ita et nos scimus fratrem nostrum peccare peccatum non ad mortem, petamus ut detur ei vitam peccanti non ad mortem» (*In Joann. Evang. expo.*, PL 92, 806)

ese perdón. Ruperto de Deutz pone ese modo en la Eucaristía: Somos lavados de nuestros pecados cotidianos cuando comulgamos su carne y su sangre en el altar. Sólo hay que lavarse los pies, esto es, las faltas cotidianas y comunes, sin las que no se puede vivir[169]. Anselmo de Laon en su *Glossa ordinaria* resume a San Agustín[170]. San Bernardo en su *In coena Domini*[171] ve el lavatorio de los pies el *sacramentum* (entendido como signo o símbolo) de la remisión de los pecados que cotidianamente confesamos ante Dios, según 1 Jn 1, 8-9, o dicho de otro modo de los pecados que no son de muerte, según 1 Jn 5, 16. De la misma forma piensa Ernauld de Bonneval[172], cuya obra ha jugado un importante papel en la teología postridentina por atribuirse a San Cipriano.

Después de Trento, Marcelo Cervini, el futuro Papa Marcelo II cita el episodio del lavatorio de los pies como texto que fundamenta la doctrina de la Iglesia sobre el perdón de los pecados. Maldonado, apoyándose en los Padres sintetiza hábilmente su doctrina: Este lavatorio de pies significa el Sacramento de la Penitencia, que es como un segundo Bautismo, pues en cierto modo somos de nuevo bautizados con nuestras lágrimas[173]. Admite, por tanto, la interpretación sacramental y la referencia al poder de perdonar los pecados. Trata, es verdad, de los pecados mortales o veniales, según la terminología escolástica, rebasando así los textos bíblicos.

Por tanto, la interpretación sacramental de Jn 13, 1-20 tiene una tradición notable. Resta saber si el estudio del texto joánico permite tal interpretación. A primera vista la reserva de los críticos modernos es inquietante. En parte se explica por los principios de los reformadores del s. XVI contra el Sacramento de la Penitencia. Sin embargo, algunos protestantes posteriores han abandonado esa interpretación de la Reforma, en razón de las exigencias críticas puestas en evidencia posteriormente. No obstante, la postura que se inclina por la interpretación moral sobre la importancia del humilde servicio es muy fre-

169. «... quotidie lavat ab actualibus peccatis, quando in sancto altari suo carni carni ejus communicamus et sanguine... Tantummodo pedes lavet, id est, quotidiana vel communia sine quibus humana vita transigi non potest, commissa quotidianin remediis expurget...». (*Comment. in Joann.*, PL 169, c. 679-682).

170. Cfr. PL 114, 405.

171. Cfr. PL 183, 271-274.

172. Citado por P. GRELOT, o. c., p. 81.

173. «Hac pedum ablutione sacramentum poenitentiae significari, qui velut secundus quidam baptismus est, quia nostris quodam modo lacrimis iterum baptizamur» (*Comm. in quattuor Evang.* , Maguncia 1863, t. II, p. 807-810).

cuente y está expresamente señalada en los vv. 13-14. 16-17[174]. Esto, sin embargo, no excluye una segunda significación más profunda, fenómeno que en Jn es bastante frecuente, dentro de su peculiar estilo, tan frecuente en el uso del simbolismo polivalente.

En contra de Cullmann que sólo admite la referencia a la Eucaristía y al Bautismo[175], P. Grelot descarta la interpretación eucarística. Sin que sea suficiente razón el que se prescinda de la institución eucarística que con Jn 6 se estima suficientemente tratado el tema de la Eucaristía[176].

En el v. 10 s. hay un paso del sentido material al espiritual en relación con la limpieza, aunque predomina el sentido moral. La referencia a dos baños o purificaciones permite, e incluso sugiere, la alusión al Bautismo y la Penitencia, dada la significación de λούω-λουτρόν, *loúo/loutrón*, y νίπτω, *nípto*, en el Nuevo Testamento. El primero λούω-λουτρόν, *loúo/loutrón*, lo cita Hb 10, 22, Ef 5, 26 y Tt 3, 5, y se refiere a una ablución total. Su sentido bautismal permite concluir que también en Jn 13 tiene ese sentido. En cambio, el segundo vocablo alude a un lavado parcial[177]. Así νίπτω, *nípto*, en Jn 9, 7. 11. 15 se refiere al ciego que se lava en Siloé y recupera la vista. Hay, pues, una alusión evidente al Bautismo como lavado total, y a la Penitencia como purificación posterior y parcial. Ello justifica la interpretación de Tertuliano y de cuantos luego le siguen.

Respecto al lavatorio de los pies, por tanto, hay que descartar la interpretación bautismal, ya que se opone el estar lavado del todo con el lavarse los pies. Los dos Sacramentos se sitúan en la perspectiva de la purificación de los pecados, pero desde dos ángulos diversos. El neófito se baña en efecto para salir del baño enteramente puro. No obstante, a pesar de esa lavado total, el bautizado tendrá aún necesidad de un lavado. Dicho de otro modo: Hay una remisión total de los pecados que se realiza en el bautismo[178], pero subsiste a lo largo de la vida un problema de pecado y de purificación que los pastores han de tener en cuenta.

En la 1 Jn, 7-9 se enseña claramente. Después de decir que la sangre de Cristo nos purifica de todo pecado continúa: «Si decimos:

174. Cfr. H. SCHLIER, Υπόδειγμα, *Ypódeigma*, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1966, c. 822-824.
175. Cfr. O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Evangile johanique*, París 1951, p. 76.
176. Cfr. o. c., p. 83.
177. Cfr. F. ZORELL, *Lexicum Graecum Novi Testamenti*, Roma 1961, cc. 782. 875.
178. Cfr. Hch 1, 38.

"No tenemos pecado", nos engañamos y la verdad no está en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, fiel y justo es él para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda injusticia». Citando este texto al comentar el lavatorio de los pies, San Agustín muestra una gran clarividencia exegética, pues busca en la misma tradición joánica un índice del interés del evangelista por el problema de la remisión de los pecados cometidos después del Bautismo. En el lenguaje figurativo de Juan bien podemos ver la doble purificación o remisión de los pecados, sea el Bautismo donde el hombre se lava y comienza a ver[179], o se baña de una vez por todas y queda totalmente purificado[180], sea por lo que puede acontecer después del Bautismo, puesto que en la vida del neófito ya bautizado es posible todavía el pecado que deberá reconocer, confesar, para alcanzar el nuevo perdón[181]. Por tanto, aunque el bautizado se ha bañado y ha sido purificado con la sangre de Cristo, tiene necesidad, siempre que vuelva a pecar, de ser lavado por Cristo. A esta realidad se refiere Jn 13, 10, dice W. L. Knox[182]. Al hablar el texto de lavarse los pies unos a otros (vv. 14-15), se puede entrever una alusión a la administración del Sacramento de la Penitencia, aunque no se pueda saber cómo se hacía en aquella primera época. Lo cual es secundario y susceptible de modificación por tratarse de una displina meramente eclesiástica.

6. *Poder de atar y desatar*

Nos vamos acercando a Jn 20, 23, donde está el fundamento de la institución del Sacramento de la Reconciliación, según la doctrina de Trento que vimos al principio. Quizas es conveniente tener en cuenta que en el IV Evangelio los Sacramentos no dependen de un mandato expreso, sino que resultan de la vida y la muerte, de la resurrección y exaltación de Cristo.

Recordemos que el mensaje evangélico se dirige al hombre tal cual es su existencia concreta: «... la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron»[183], pero por decreto divino «lo mis-

179. Jn 9, 7. 11. 15.
180. Jn 13, 10.
181. Cfr. 1 Jn 1, 8-9.
182. Cfr. W. L. KNOX, *John 13, 1-30*, «The Harvard Theological Review», 43 (1950) 161-163. R. E. BROWN, *El evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 795 ss.
183. Rm 5, 12.

mo que el pecado reinó en la muerte, así también reinaría la gracia en virtud de la justicia para vida eterna por Jesucristo nuestro Señor»[184]. Y esa salvación se inicia con Cristo y se verifica en la Historia a través del nuevo Israel, la Iglesia de Dios[185], la Iglesia de Cristo[186].

Para llevar a cabo esa misión de perdonar y salvar a los hombres el Señor trasmite primero a Pedro y luego a sus apóstoles el poder de atar y desatar, de perdonar o retener los pecados, según se deduce de Mt 16, 19; 18, 18 y Jn 20, 22-23[187]. Aunque es este último texto el que nos interesa especialmente, hacemos un breve recorrido por los pasajes del San Mateo pues, con palabras distintas, la cuestión que tratan es la misma, el perdón de los pecados.

El uso de los verbos «atar» y «desatar» del texto mateano es frecuente en el Nuevo Testamento[188]. Desde finales del s. XIX se ha recurrido a la literatura rabínica en la exégesis y se ha visto que la fórmula mateana se encuentra en los rabinos[189]. Cuando la sinagoga excomulgaba a uno se daba un juicio en el que se ataba o desataba, se condenaba o se absolvía. Así va formándose una jurisprudencia, más o menos rigorista según las escuelas de Schanmmaï o de Hillel. En cuanto los esenios es digno de notar el *Documento de Damasco*[190] donde se habla del guardia del campo quien ha de compadecerse como un padre con sus hijos o un pastor de su rebaño, desatando las cadenas que les sujeten. Vemos como el sentido no se aplica sólo a la excomunión sino que es más amplio, según el contexto.

Rigaux señala que hay una evolución en la exégesis de Mt 16, 13-19[191]. Así A. Loysi[192] estimaba que el poder de las llaves pertene-

184. Rm 5, 21.
185. Cfr. 1 Ts 2, 14; 2 Ts 1, 4; Ga 1, 13; 1 Co 1, 1. 10. 32; 11, 16. 22; 15, 9; 2 Co 1, 11; Hch 20, 28.
186. Cfr. Mt 16, 18; Rm 16, 16.
187. B. RIGAUX, *«Lier et délier». Les ministères de réconciliation dans l'Eglise des Temps apostoliques*, «La Maison-Dieu», 117 (1974) 86-135.
188. «Atar» se usa 41 veces, 8 en Mt, 8 en Mc, 2 en Lc, 4 en Jn, 12 en Hch, en Pablo 5 veces y 2 en Ap. El sentido es vario según el contexto, dentro del sentido básico de sujetar. «Desatar» se usa 42 veces, 6 en Mt, 5 en Mc, 7 en Lc, 6 en Jn, 6 en Hch, 2 en Pablo, 3 en la 2 P, 1 en la 1 Jn y 6 en el Ap. La evolución y la diversidad semántica corre paralela con el verbo «atar».
189. Cfr. H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Da Evangelium nach Matthäus er äuter aus Talmud und Midrásch*, Munich 1922, p. 738-747; J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1955. n. 1191, 624, 842, 1984, 423.
190. Cfr. XIII, 9-11.
191. Cfr. o. c., p. 97.
192. Cfr. *Les Evangiles synoptiques*, Ceffonds 1908, p. 2. 12.

ce a los discípulos que conducen la Iglesia. Decía también que el poder de las llaves se refiere a las personas y el de atar y desatar a las cosas. Luego Th. Zahn[193], al estudiar el pasaje mateano, cita un texto de la Epístola de San Clemente que atribuye al obispo el poder de atar y desatar. Lo mismo ocurre con San Efrén que dirime la cuestión que montanistas y católicos discutían sobre quien ostentaba el poder de atar y desatar. Opina, sin embargo, Th. Zahn que el poder se ejerce sobre cosas y no sobre personas, sin que la decisión de Pedro obligue a Dios y los ángeles. Tampoco admite relacionar Mt 16, 19 con Jn 20. 22-23. Posteriormente, M. J. Lagrange[194] dice que el poder de las llaves es sobre toda la casa, se trata pues del poder delegado que tiene un mayordomo. En cuanto al atar y desatar, Lagrange propone cinco interpretaciones: 1) Se ha pensado en un atar mágico, lo que se rechaza; 2) el sentido rabínico de permisión o prohibición tampoco es suficiente; 3) el sentido de absolver o condenar introduce un aspecto que no está en el texto; 4) lo mismo hay que decir respecto a meter en prisión o sacar de ella; 5) el poder del mayordomo que da soluciones, que declara inocente o culpable, que castiga o perdona, e incluso con poder para dar normas o leyes.

J. Schmid[195] afirma que el poder de las llave entregado a Pedro supone un poder omnímodo en orden a facilitar la entrada en el Reino mesiánico o para negar la entrada a alguien. Por otro lado es un poder que implica a Dios. Mt 18, 18 se refiere al poder de dictar leyes que obliguen a los fieles, es un poder disciplinar.

W. Grundmann[196] sostiene que el poder de las llaves se refiere a la entrada en el Reino, mientras que el atar o desatar a la obligatoriedad o no de una norma. A. Schlatter, por su parte[197], relaciona el poder de atar y desatar con el oficio de juez que Pedro recibe. En cuanto a P. Bonnard[198] opina que Cristo concede a Pedro la autoridad sobre el pueblo de Dios. Es un poder no limitado a la predicación, sino que supone poder de jurisdicción y de gobierno, dado a ciertas personas sometidas a la autoridad del apóstol.

193. Cfr. *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig 1922, p. 533-557.
194. Cfr. *Evangile selon saint Matthieu*, París 1927, p. 328-329.
195. Cfr. *Das Evangeliun nach Mattäus*, Ratisbona 1948, p. 250.
196. Cfr. *Das Evangelium nach Matthäus*, Leipzig 1968, p. 391-392.
197. Cfr. *Das Evangelium nach Mattäus, aus gelegt für Bibelleser*, Stuttgart 1969, p. 254-255.
198. *L'evangile selon St. Matthieu*, Neuchâtel-París 1969, p. 246.

A la luz de los datos expuestos, dice Rigaux[199], se puede intentar una solución. Desde la literatura rabínica atar-desatar se refiere a declarar prohibido o permitido algo. Podemos considerar válida esa interpretación, pero teniendo en cuenta que los rabinos derivaban su poder de Moisés y su ley, mientras que Jesús y sus apóstoles la derivan del mismo Dios. Esta diferencia entre el rabinismo y el cristianismo es fundamental.

La entrada y la via para el Reino está sometida al poder de Pedro. Pedro es el depositario de la voluntad de Cristo y de la pertenencia a la Iglesia, en todos sus aspectos. Ese poder tiene su contrapartida en el Cielo, donde es ratificado por Dios. Ese poder no es personal ya que ha sido trasmitido en función de la Iglesia, cuya existencia continúa tras la muerte de Pedro. Así siempre hay una cabeza que detenta el poder de las llaves del reino y que está capacitado para a atar o desatar.

Ya conocemos la postura negativa de Bultmann que considera el pasaje como una interpolación. Bornkamm tampoco admite sea Jesús quien dijera esa frase, sino que se trata de una interpolación de la comunidad primitiva judeo-cristiana residente en el mundo helénico, de donde deriva el término «iglesia». Cullmann, por el contrario, opina que es insostenible defender tal interpolación, habida cuenta de lo sólido de ese pasaje en los antiguos manuscrito. Sin embargo, estima que esos poderes son personales, es decir entregados a Pedro, sin posibilidad de una transmisión posterior[200].

El otro pasaje donde se habla de atar y desatar, de perdonar o no los pecados es en Mt 18, que contiene el «discurso eclesiástico» en el que se habla de la ordenación de la vida en la comunidad. Bultmann estima Mt 16, 18 como anterior a Mt 18, 18. Este texto, dice, se forma cuando muere Pedro y su poder pasa a las comunidades o quienes las dirigen. En cambio E. Käsemann y E. Dinkler opinan lo contrario, pues Mt 16, 18 refleja una comunidad más desarrollada. Sin embargo, sostienen que en Mt 18, 18 el atar-desatar no se refiere a la Penitencia. El objeto abarca todo lo referente al Reino de los cielos. También afirman que la comunidad, que por medio de sus ministros ejerce ese poder, está por encima de los miembros que la componen, por ello cielo y tierra se conjugan en su acción. Tras de exponer y

199. Cfr. o. c., p. 99 s.
200. Cfr. B. RIGAUX, o. c., p. 102 ss.

analizar, refutando los puntos discutibles de las distintas posturas, B. Rigaux sostiene la historicidad del pasaje[201].

En la primera parte[202] tenemos una cuestión relativa a la Iglesia, en la que los pequeños tienen un puesto preferente. En la segunda parte[203] se destaca que el pecado no va sólo contra Dios, sino también contra la Iglesia. No obstante, el pecador es tratado con bondad. En efecto, la triple amonestación tiende a guardar el secreto para salvaguardar el honor del culpable y evitar el escándalo. Se subraya el aspecto eclesiológico, tanto del pecado como de su perdón. En los vv. 19-20 se promete la presencia de Cristo en medio de los suyos.

Es importante tener en cuenta que la última parte del capítulo está dedicada al perdón de las ofensas. Primero con la intervención de Pedro que pregunta cuántas veces ha de perdonar a su hermano, estimando que con siete veces sería más que suficiente. A ello contesta el Maestro con la conocida frase «setenta veces siete», o lo que es lo mismo siempre. Por el contexto podemos ver una base sólida para hablar del perdón de todos los pecados, incluso los cometidos después del Bautismo, siempre que se den determinadas condiciones, entre las que destaca el perdonar a quienes nos ofenden, pues no se puede pedir perdón a Dios Padre si antes no hemos perdonado a los hombres sus hijos. La parábola conclusiva del siervo que no perdona una minucia a su compañero, después de recibir el perdón de su gran deuda, ratifica esa doctrina.

Todo ello recuerda y ratifica el poder salvífico y escatológico del Mesías, detentor y ordenador de la entrada, o la exclusión, del Reino de Dios. Como ocurre con los demás poderes de Jesucristo, los que reciben el poder de perdonar los pecados son los que hacen de cabeza en la Iglesia. El objeto del poder es designado por ὅσα, *hósa*, «lo que sea», «todo lo que». Se presenta como una norma del derecho sagrado, una ley general que justifica la práctica. Lo que Pedro puede hacer en la Iglesia universal, pueden hacerlo los jefes de la iglesias locales. El fundamento está en la palabra del Maestro.

7. *Con la fuerza del Espíritu Santo*

Pasamos ahora a estudiar Jn 20, 22-23. El estilo del pasaje es claramente semita, con un paralelismo antitético perfecto: son remitidos-

201. Cfr. B. RIGAUX, o. c., p. 121 s.
202. Mt 18, 1-14.
203. Mt 18, 15-35.

son retenidos. El verbo ἀφιέναι, *aphiénai*, es frecuente en los Sinópticos[204]. Con ἁμαρτία, *hamartía*, como complemento es frecuente en los Sinópticos. En Jn sólo aparece así en Jn 20, 23. El verbo κρατεῖν, *krateĩn*, tiene cierta dificultad. Dodd estima que podemos encontrarnos con una fórmula aramea expresada en griego.

Aunque se da un paralelismo con Mt 6, 19 y 18, 18, estamos ante textos independientes y diversos. De todos modos tienen de común el dato de que los relatos de las apariciones siempre presentan temas relacionados con la fundación de la Iglesia[205]. Juan da una formulación nueva a esos temas pero los asume todos[206].

En este relato hay un paralelismo con Jn 3 donde también se habla del Espíritu Santo y su acción purificadora, del don del Espíritu a través del Sacramento. La presencia de Cristo resucitado, con su cuerpo glorificado mostrando la herida de su costado, de donde brotó el agua y la sangre, cumple la promesa de Jn 7, 37-39 relativa al Espíritu.

Tenemos tres temas en estos vv. 21-23: la misión de los discípulos, el don del Espíritu y la remisión de los pecados. En cuanto a la misión de los discípulos es un don pero también un encargo, el de continuar su acción salvífica. Mediante el verbo πέμπω, *pémpo* se resalta el origen de la misión del Hijo, como procedente del Padre, así como la íntima unión entre el Padre y el Hijo. El otro verbo ἀποστέλλω, *apostéllo*, en cambio, no se usa nunca en forma participial referido a Jesús. El proceso de esa misión es descrito según esta línea: Jesús ha salido y viene del Padre[207], como Hijo santificado para esa misión (cfr. Jn 10, 36). Misión que no se termina con El sino que pasa a los discípulos[208].

En Jn 20, 21 se usa ἀποστέλλω, *apostéllo* para el envío del Hijo que hace el Padre, mientras que se usa πέμπω, *pémpo* para la misión de los apóstoles que hace Cristo, con el encargo de recoger la mies,

204. Son 47 veces en Mt, 34 en Mc, 31 en Lc, 14 en Jn, 3 en Hch, 5 en Pablo, 2 en Hb, 1 en St, 2 en 1-3 Jn y 3 en Ap (cfr. M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 165.

205. Mt 28, 8 (se me ha dado todo poder... andad pues...), Lc 24, 27s (los discípulos son declarados testigos del final de Cristo y del anuncia de la remisión en su nombre de los pecados), en Lc 24, 49 (se habla de la «promesa del Padre»), y finalmente en Mt 28, 19 se alude al rito del Bautismo.

206. Cfr. G. GHIBERTI, *Il dono dello Spirito e i poteri di Giov. 20, 21-23*, en R. P. TRAGAN, *Fede e Sacramenti negli scritti giovannei*, Roma 1985, p. 186.

207. Cfr. Jn 8, 42.

208. Cfr. Jn 17, 8.

según el símbolo de los campos de mieses ya doradas[209], y de perdonar o retener los pecados[210]. El contenido de esta misión está indicado en Jn 3, 17. 34; 6, 57; 17, 18, enriquecido con un vocabulario un poco extraño al IV Evangelio por 1 Jn 4, 10. 14 donde se habla de ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, *hilasmòn perì tón hamartión hemón*, redención de nuestros pecados y de la salvación del mundo. La administración del poder sobre los pecados testimonia y hace eficaz el misterio de Cristo ensalzado en la cruz, glorioso junto al Padre, triunfador sobre los pecados y ejecutor de la vida nueva[211].

En el soplo o espiración del Señor se evoca la entrega del Espíritu prometido para cuando muriese[212]. En ese momento se recopilan de alguna forma todas las tradiciones referentes al Espíritu[213]. En cada aspecto señalado por esa tradición está la acción del Espíritu como causa y distintivo de fecundidad, según ya se insinuaba en Jn 11, 33 y 13, 21, cuando se narra que se conmovió su espíritu al ver llorar a María, y se turbó su espíritu y dijo que uno de los suyos le iba a entregar. La 1 Jn recoge todos estos datos[214] que se encuentran, de una forma o de otra, en el Antiguo Testamento y en Qumrán. En el Antiguo Testamento podemos ver Gn 2, 7; Ez 37, 1-14; Sb 15, 11 como testimonios de una línea que termina en Jn 20, 22. Hay, además, otros textos en los que se habla de la acción del Espíritu en la época mesiánica[215].

En Qumrán la temática neumotológica está presente pero en perspectiva escatológica. Así la victoria sobre la injusticia es la final. El Espíritu tiene una función de detector del pecado. La función positiva surge de la unión del Espíritu con la verdad y con el agua, de la oposición de los dos espíritus[216]. Por tanto, del Antiguo Testamento y de Qumrán resulta la concepción de un Espíritu que tiene la función de asistir al desarrollo de una misión y la finalidad liberadora del pecado, relacionada con la época mesiánica, una función renovadora, una nueva creación. En Jn la actividad del Espíritu se centra en Jesús, que lo recibe y a su vez lo da, se realiza en su obra

209. Cfr. Jn 4, 38.
210. Cfr. Jn 20, 23.
211. Cfr. G. GHIBERTI, o. c., p. 190 s.
212. Cfr. Jn 19, 34; 7, 37-39.
213. Jn 1 (el Bautista); Jn 3 (el Bautismo); Jn 6 (la Eucaristía); Jn 4 y 7 (el agua viva).
214. Cfr. 1 Jn 3, 24-4, 6. 13; 5, 6-8.
215. Cfr. Is 11, 2; 42, 1; 61, 1; 32, 15-20; 42, 3; 56, 1; Ez 36, 25-27; Ne 9, 20; Za 12, 10; Is 63, 19; Sal 143, 10; 51, 12-14; Sb 1, 5.
216. Cfr. 1QS 3, 6-9; 4, 20 s.; 8, 12; 9, 3; 1QH 7, 6 s.; 8, 11 s.; 9, 31; 12, 11 s.; etc.

salvadora y en su glorificación[217]. Por eso se insiste en la acción purificadora y renovadora del Espíritu en los tiempos mesiánicos mediante una nueva creación. El Espíritu viene dado como alma de esa renovación que se realiza con Jesús.

Hay diferencia con los pasajes veterotestamentarios en cuanto que con Cristo el don del Espíritu se concede no en orden a la vida del que lo recibe, sino en función de unos poderes para perdonar los pecados. Es cierto que todos los que son llamados a la vida necesitan esa infusión del Espíritu. Pero también es cierto que aquí esa efusión tiene una funcionalidad específica, una capacidad trasmitida a los depositarios del poder de perdonar los pecados que se les concede.

Aquí, por tanto, no se plantea la cuestión de si todos tienen esos poderes. Por eso no es válido apoyarse en este texto para sostener que se trata de un poder dado a todos los creyentes y no sólo a los apóstoles. Es cierto que no estaba presente Tomás, uno de los Doce, pero a pesar de ello no se puede concluir que ese poder sea para todos. Más bien se trata de unos poderes dados a quienes rigen la Iglesia, que luego determinarán quienes lo podrán ejercer.

Los destinatarios de ese poder, según la exégesis protestante evangélica son los miembros de la comunidad eclesial[218]. Sin embargo, el relato no favorece tal interpretación. En efecto, es característico de los relatos pascuales de la apariciones que tengan como testimonio el grupo de los Doce[219]. En la dinámica narrativa de Jn 20 se pone el acento en el grupo apostólico. «Indudablemente los dones, en este momento, precisamente porque son eclesiales, tienen todos una finalidad eclesial, sin embargo parece estar presente en el desarrollo del relato una cierta intención discriminatoria entre los diversos géneros de funciones»[220].

El gesto de soplar ἐνεφύσησεν, *enefysesen*, recuerda Gn 2, 7, mientras que el otro verbo recibid, λάβετε, *lábete* evoca el de la institución de la Eucaristía[221], que supone una invitación a recibir el don volun-

217. Cfr. Jn 16, 14.
218. Cfr. W. BOEHME, *Zeichen der Versöhnung. Beichtlere für evangelische Christen*, München 1969, p. 54 s.; E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1967, p. 56. R, E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1979, v. II, p. 1359.
219. Cfr. Mt 28, 16; Lc 24, 33; Mc 16, 14; Hch 10, 41.
220. «Indubbiamente i doni, a questo momento, proprio perché ecclesiali, hanno tutti una finalità ecclesiale, ma una certa qual intenzione discriminatoria fra diversi generi di funzioni sembra presente proprio nello svilupo del racconto» (G. GHIBERTI, o. c., p. 215).
221. Cfr. Mc 14, 22.

tariamente. En cuanto al contenido del don y el encargo hay que decir que se trata de algo extraordinario que Jesús posee como propio. Los destinatarios son los Doce como ya dijimos, mientras que los beneficiarios son todos los hombres a quienes está destinada la salvación.

Este hecho puede contarse entre los muchos signos que Jesús hizo[222], realizándose mediante un gesto simbólico, acorde con la economía de los signos en los sacramentos. Como sabemos los signos en Juan, antes de la resurrección, sirven para manifestar la gloria de Jesús. Después de la glorificación los signos tienen también el valor de mostrar las consecuencias salvíficas que conlleva dicha glorificación. En este momento se comienza la nueva economía, pudiendo afirmar con L. Scheffczyk[223] que la resurrección de Cristo es la fuerza fundamental que hace posible los sacramentos. Ghiberti estima que la referencia de Juan supone una praxis ya existente en la Iglesia, donde la eficacia de las intervenciones de Cristo es continuada por sus apóstoles[224]. Por otra parte todo el relato recuerda el ambiente litúrgico, encuadre en el que Jesús confiere esos poderes junto con el don del Espíritu[225]. Se dan una serie de indicios que hacen pensar en un contexto litúrgico: el primer día de la semana, la relación con la Pascua, la herida del costado y la evocación del cordero al que no se le rompía ningún hueso, las puertas cerradas en recuerdo de aquellas señaladas con la sangre del cordero, el miedo a los judíos evoca el de los hebreos en la noche de la primera Pascua, el augurio de la paz y el don del Espíritu junto con la remisión de los pecados[226].

Jn 20, 23 mira directamente al perdón de los pecados, y ese poder forma parte del envío y la misión apostólica. Eso apoya cuanto hemos dicho acerca de que los destinatarios de ese poder sean los Apóstoles y sus sucesores, pues ellos son los enviados a continuar la misión salvadora de Jesucristo. Por tanto, esta potestad es dada a los Apóstoles y a sus sucesores. Esto no se deduce de que Jesús hablara sólo a los Apóstoles, pues parece que estaban allí otros discípulos, y además no estaba Tomás en ese momento con ellos. Se deduce, repetimos, de que es un poder relacionado con la misión encomendada a

222. Cfr. Jn 20, 30.
223. Cfr. *Aufertehung, Princip, des christlichen Glaubens*, Einsielden 1976, p. 260-282.
224. Cfr. o. c., p. 219.
225. Cfr. D. MOLLAT, *L'apparizione del risorto e il dono dello Spirito (Giov. 20, 19-23)*, en Paf (AssSeign) 27, Brescia, Queriniana 1970, p. 95-97.
226. Cfr. G. GUIBERTI, *«I peccati sono perdonati»: la Chiesa deve esercitare l'incarico di perdonare i peccati*, «Parole di vita», 18 (1973) 463-465.

los que harán cabeza en la Iglesia, los que recibirán parte en el triple «munus» de enseñar, regir y santificar.

Por otra parte es un poder que se da a los apóstoles no como un privilegio personal sino en orden al bien de la Iglesia, que durará hasta el fin de los tiempos. Así se condenó la proposición de Abelardo quien sostenía que ese poder sólo se dio a los apóstoles y no a sus sucesores[227]. En Trento se afirmó que esa potestad fue conferida a los apóstoles y no a los simples fieles[228]. Por eso nos extraña que Panimolle[229], después de reconocer que la respuesta entraña graves problemas de carácter dogmático y sacramental, diga que desde el punto de vista exegético, parece mejor referir ese poder a todos los discípulos y no sólo a los Doce. La razón es que se habla de los discípulos, y por otra parte uno de los Doce, Tomás, estaba ausente. No es una razón de peso. Primero porque en el IV Evangelio los apóstoles de ordinario son llamados discípulos[230]. Por otro lado, al ser un poder dado en orden al gobierno de la Iglesia, no importaba que estuviera o no Tomás. Como hemos dicho era un poder de carácter funcional y no meramente personal.

R. Brown insiste en que no hay pruebas que exijan una interpretación restringida al Bautismo. Relaciona el v. 23 con el v. 20, que habla de la paridad de la misión de Cristo y la de sus enviados[231]. Si Jesús vino a redimir al hombre de los pecados, también los apóstoles han de continuar con esa misión[232].

El v. 23 también ha de relacionarse con el v. 22. En efecto, el perdón de los pecados está ligado al Espíritu Santo. Mientras Jesús está en la tierra es El quien perdona los pecados, pero cuando se marcha, aunque sigue como intercesor ante el Padre y «es expiación por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros pecados, sino también por los de todo el mundo»[233]. La aplicación de ese perdón se realiza en y a través del Espíritu que El ha entregado por medio de sus enviados. En otros pasajes se habla de esa acción del Espíritu por medio de los discípulos[234]. Esto es concorde con la acción del Espíritu en el

227. Cfr. Dz 379.
228. Cfr. Ses. XIV, c. 10; Dz 920, 902.
229. S. A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera litteraria del quarto vangelo*, Roma 1985, p. 327-328.
230. Cfr. Jn 13, 5. 35; 15, 8; 18, 25; etc.
231. Cfr. también Jn 17, 18.
232. Cfr. R. E. BROWN, *El evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. II, p. 1360.
233. 1 Jn 2, 1-2.
234. Cfr. Jn 14, 17; 16, 18.

perdón de los pecados, según Jn 1, 33 y 3, 5, idea que según J. Schmitt y A. Dupont-Sommer[235] está presente en Qumrán[236] cuando se habla de una purificación no sólo inicial sino consiguiente o continua. En el Documento de Damasco[237] se habla de que el supervisor (מבקר, *mebaqqer*, término equivalente a ἐπίσκοπος, *epískopos*) debía compadecerse de los que tenía a su cargo, como un padre de su hijo, aunque deber rechazar a los que se extravían.

Si se interpreta el pasaje en el trasfondo de ese texto esenio, se entiende que el perdón de los pecados, relacionado con el Espíritu, implica un perdón inicial por la admisión al Bautismo y un ejercicio continuo del perdón dentro de la comunidad cristiana. E. Cothenet[238] niega que ese texto se refiera a una especie de absolución y no a una mera preparación de los miembros de la comunidad a recibir el perdón divino. Sin embargo, la purificación mediante el Espíritu era una realidad esperada en importantes ambiente judaicos[239]. De todos modos no es necesario recurrir a Qumrán para ver la relación del Espíritu con la purificación de los pecados. En efecto en Ez 36, 26 ss. se alude claramente a esa relación.

A la entrega del poder para perdonar los pecados, comenta San Agustín: «La caridad de la Iglesia, que por el Espíritu Santo es difundida en nuestros corazones, perdona los pecados de quienes de ella participan, reteniéndoselos a quienes de ella no participan»[240]. En Jn 20, 23 retener se opone a perdonar, observa Van Den Bussche[241]. Ese poder es una irradiación del que tiene el Hijo del hombre como Juez[242]. Los discípulos participan de dicho poder escatológico de Cristo. Es justo, por tanto, que la Iglesia haya visto en estas palabras el fundamento del poder perdonar los pecados en el sacramento de la Penitencia. La vida y la doctrina de Jesús comportan una división en el mundo[243], y lo mismo ocurre con la evangelización. Esto implica

235. Citados por BROWN o. c., v. II, p. 1361.
236. Cfr. 1QS 3, 7-8.
237. Cfr. DD 13, 9-10.
238. Cfr. J. CARMIGNAC (ed.), *Les Textes de Qumran*, París 1963, p. 201.
239. «La purification par l'Esprit était attendue dans les milieux importants du judaïsme». A. JAUBERT, *Approches de l'Evangile de Jean*, París 1976, p. 105.
240. «Ecclesiae charitas quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit: eorum autem qui non sunt eius participes, tenet» (*Tractatus in Joannis Evangelium*, 121, 4).
241. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 643 s.
242. Cfr. Jn 3, 19; 5, 27; 9, 39; 12, 31-32; 17, 2.
243. Cfr. Jn 9, 39.

que sean los discípulos quienes disciernan esa división, declaren quien recibe el mensaje o quien lo rechaza, tanto antes como después del Bautismo. Este poder no es independiente de la predicación, ya que es la «verdad» la que libera de la esclavitud del pecado[244] y purifica[245].

Con Hoskyns, Barret y Dodd, Brown estima que no hay razones convincentes para limitar el perdón a los pecados cometidos antes del Bautismo. Si Jesús «el enviado de Dios» «no escatima el Espíritu»[246], y ha «venido para que tengan vida y la tengan en abundancia»[247], es de suponer que la misma abundancia la han de tener sus enviados. Gras, citado por Brown, insiste en que aquí no se trata de una situación puramente misional, sino que tiene en cuenta la situación de una Iglesia ya estable. «Una comunidad de este tipo necesita el perdón no sólo en el momento de admitir a sus miembros, sino a lo largo de toda su vida»[248].

La función del perdón en la vida de los cristianos de una etapa posterior está atestiguada por 1 Jn 1, 7-9 donde se habla de quienes se reconocen pecadores, pero saben que «él nos perdona nuestros pecados y nos limpia de todo mal». Luego en 1 Jn 5, 16-17 se recomienda orar pidiendo perdón a Dios por los pecados que no son de muerte. Esto supone que los cristianos tienen un cometido en el perdón de los pecados, al menos mediante la oración por el pecador[249]. «Juan no nos explica cómo o por quienes se ejercía esta potestad en la comunidad a la que dirigía su evangelio, pero el mero hecho de que la mencione indica que se ejercía»[250].

Sobre el verbo κρατεῖν, *krateîn*, San Juan Crisóstomo lo explica como análogo a meter en prisión, pero anota la insuficiencia al estimar que el pecador se encuentra ya en pecado y viene a ser abandonado (algo parecido a lo de Simón Mago en Hch 8, 23 s.). El Aquinatense dice que el κρατεῖν, *krateîn*, se realiza cuando el sacerdote muestra a algunos como indignos del Sacramento[251]. E. A. Abbot estima que «tener prisionero» no encuentra apoyo en el uso documentado. Quizá

244. Jn 8, 32-34.
245. Jn 13, 10; 15, 3.
246. Jn 3, 34.
247. Jn 10, 10.
248. Cfr. o. c., p. 1362.
249. Cfr. ib.
250. R. E. BROWN, o. c., p. 1363.
251. «... aliquos ostendit indignos sacramenti receptione» (*Super Evangelium Sancti Joannis lectura*, Torino 1952, n. 2544, p. 470.

tiene analogía con «abandonar a Satanás» de 1 Co 5, 5, o también Dt 32, 30 en la versión de Aquila, o con Mt 5, 25s y Lc 12, 5 s (ser echado a la cárcel). Este sentido se repetiría en nuestro caso si se refiere directamente τινῶν, *tinôn,* con κρατεῖν, *krateîn* (con el significado de meter en la cárcel). Señala Abbot la analogía con Mt 16, 19 y 18, 18, en cuya comparación la diversa preocupación de Juan cambia el orden de los términos[252].

G. Lambert recuerda que el uso de dos términos extremos (perdonar-retener) es un modo de expresar la totalidad, en este caso del poder confiado a los apóstoles. P. Boccaccio aporta una serie de casos en el Antiguo Testamento[253]. El poder concedido en este pasaje ha sido interpretado siempre como el que el poder jerárquico tiene de remitir los pecados cometido después del Bautismo, aunque ello no excluya que se refiera también al Bautismo.

Al decir «a quien le perdonéis los pecados», se está refiriendo también a los cometidos por quienes ya fueron bautizados, como se deduce al decir «a quienes», sean quienes sean[254]. Por otro lado al decir «los pecados» se refiere a todos. Aunque hay exceptuar aquellos que se consideran imperdonables, como los cometidos contra el Espíritu Santo. Por otro lado se trata de los ya bautizados pues además de perdonar los pecados, se da la potestad de retener, lo cual no ocurre con el Bautismo. Por otro lado es una potestad judicial y el juicio sólo se puede dar sobre quienes se tiene jurisdicción, sobre los súbditos, que en nuestro caso son los bautizados[255].

Es cierto que algunos Padres referían este texto al Bautismo. Pero no excluían la Penitencia. En realidad lo que trataban de demostrar es que el poder de perdonar era concedido por el Espíritu y no por autoridad humana alguna[256]. En efecto, con el don del Espíritu que

252. Cfr. E. A. ABBOT, *Joahnnine Grammar,* Londres 1906, p. 377-379.
253. Cfr. G. LAMBERT, *Lier-délier, l'expresion de la totalité par l'oppsition de deux contraires,* «Vivre et penser» III (=«Revue Biblique» 1943-1944), p. 91-193; P. BOCCACCIO, *I termini contrari come espressione della totalità in ebraico,* «Biblica», 33 (1952) 173-190; K. RAHNER, *La penitenza nella Chiesa. Sagi teologici e storici,* Roma 1964, p. 55-75; B. RIGAUX, *«Lier et délier». Les ministères de réconciliation dans l'Eglise des tempes apostoliques,* «Maison Dieu», 117 (1974) 123-133.
254. El original griego ἀν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, *án tinon afête tàs hamartías,* lo traduce la Neovulgata «quorum remisseritis peccata», recogiendo fielmente la idea la remisión de los pecados de quienes sean, sin excluir los cometidos por los bautizados.
255. Cfr. S. GONZÁLEZ, en Varios, *Sacrae Thelogiae Summa,* Madrid 1951, p. 396.
256. S. CIPRIANO (cfr. *Epist.* 73, 7), SAN AMBROSIO (cfr. *De paenitentia* 1, 8, 36), SAN AGUSTÍN, (*De baptismo* 3, 18, 23) y S. CIRILO DE ALEJANDRÍA (*In Joannem* 12, 1).

los consagra para su misión, lo discípulos reciben el poder de perdonar los pecados[257]. Es un texto con un claro paralelismo de dos hemistiquios: A quienes les retengáis los pecados le serán retenidos y quienes se los perdonéis les serán perdonados. «Perdonar los pecados» equivale a purificar de la culpa[258], por medio de la sangre de Cristo[259].

Con B. Rigaux[260] podemos concluir diciendo que la remisión de los pecados es una vieja creencia atestiguada en el Antiguo Testamento, que encuentra un desarrollo en el judaísmo palestinense, en la comunidad de Qumrán y en el judaísmo helénico. El cristianismo, por su parte, ha transformado profundamente el procedimiento judío de la reconciliación. Su doctrina sobre la justificación por la fe comprende la obra salvadora del Mesías por su muerte y resurrección. Ella se prolonga por la recepción del Bautismo y la colación en la Iglesia del poder de atar y desatar, de remitir y de retener los pecados.

8. *Conclusión*

En Mt 16, 19; 18, 18 y Jn 20, 22-23 ha fundamentado la Iglesia su disciplina penitencial. En Mt 16, 19 se trata de un poder concedido a Pedro en orden a establecer las condiciones para entrar en el reino. En Mt 18, 18 tenemos un «logion» cuyo objeto mira a una connotación disciplinar. Jn 20, 23 la palabra de la misión atiende, más allá de remitir o retener los pecados, a la profundidad de la salvación. Se trata de un poder de Cristo que pasa a la Iglesia, que lo continúa a través de quienes son representantes o delegados de Cristo. Mediante la insuflación del Espíritu se expresa la continuidad y permanencia de esos poderes. Quizá en la literalidad de los textos no se puede ver una institución del sacramento de la Penitencia directamente afirmada. Conviene, sin embargo, notar que la Iglesia postapostólica no ha falseado estos textos al entenderlo en un orden de disciplina penitencial. Ellos la contienen *in nuce*, en la totalidad de su profundidad y en la amplitud de su extensión.

257. Cfr. S. A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera litteraria del quarto vangelo*, Roma 1985, p. 313-328.
258. Cfr. 1 Jn 1, 9.
259. Cfr. 1 Jn 1, 7.
260. Cfr. o. c., p. 134-135.

Sean las que fueren las formas sucesivas del perdón, estamos siempre ante la manifestación de la misericordia divina, un bien indudable para el hombre, inclinado de por sí al pecado. El evangelista Mateo ha transmitido la alabanza y el reconocimiento del hombre cuando tras la curación del paralítico, refiere que la multitud glorificaba a Dios «que había dado tal poder a los hombres»[261].

261. Mt 9, 8.

CAPÍTULO V
TEOLOGÍA JOÁNICA DEL SACERDOCIO[1]

Es evidente que las Sagradas Escrituras anuncian a Cristo. El mismo Señor lo reconoce al decir que escudriñen las Escrituras pues ellas dan testimonio de El[2]. Sin embargo, es preciso reconocer que ese testimonio no fue entendido de modo adecuado en Israel. Por una parte, porque dicho testimonio venía a veces formulado de forma velada y de cara a un futuro en ocasiones muy lejano, como ocurre en el Protoevangelio[3], o en la promesa hecha al rey David acerca del descendiente que ocuparía su trono de modo glorioso y definitivo[4]. Por otro lado, se fueron introduciendo elementos extraños, visiones demasiado humanas y terrenas. Por ello, las interpretaciones que se hicieron de las promesas, aunque casi siempre apuntaban hacia el núcleo de lo que significaban, dícilmente acertaron en lo que fue la realidad del cumplimiento. Y así ocurrió con Jesús. En El se cumplen las profecías y promesas del Antiguo Testamento, pero de una forma inesperada, insólita y distinta de como se habían imaginado.

Esto ocurre, por ejemplo, con la comprensión del mesianismo de Cristo. Se sabía que cuando se cumplieran los tiempos vendría el anhelado Hijo de David, que ocuparía el trono de su padre y salvaría a su Pueblo de la opresión de sus enemigos. Pero todos pensaban en un mesianismo temporal, aunque no carente de un matiz religioso[5]. Por este motivo Jesús rechaza que le proclamen Rey de Israel, aunque desde el principio reconoce que lo es[6]. Fue una tarea difícil, poco

1. Publicado en Varios, *La formación de los Sacerdotes en las circunstancias actuales*, Pamplona 1990, p. 187-205.
2. Cfr. Jn 5, 39.
3. Cfr. Gen 3, 14-16.
4. Cfr. 2 S 7, 12-16.
5. Cfr. J. M. CASCIARO, *Jesucristo y la sociedad política*, Madrid 1973. Trata el tema con brevedad y acierto, aportando una interesante bibliografía al respecto.
6. Cfr. Jn 6, 15; 1, 49.

menos que imposible, hacer comprender, no sólo a las muchedumbres sino a los mismo discípulos, en qué consistía el mesianismo que El venía a instaurar. Podríamos decir que el Maestro «fracasó» en esta tarea, pues poco antes de subir a los cielos, los más cercanos a El le preguntan sobre el momento de la restauración de Israel, dejando entrever sus escondidas ambiciones personales[7]. Sólo con la llegada del Espíritu Santo comprenderían lo que significaba la nueva economía de salvación inaugurada con Cristo.

Y si en el tema de su realeza, fue preciso un largo periodo para que Jesús hablara de su condición mesiánica, en el tema del sacerdocio fue necesario mucho más tiempo y que la enseñanza fuera impartida más con gestos que con palabras. De hecho sólo en época tardía y destinada a un grupo muy singular se escribe la carta a los Hebreos, único documento neotestamentario que trata abiertamente del sacerdocio de Jesucristo. La tesis de este escrito inspirado se puede resumir en la proclamación de Jesús como Sumo y Eterno Sacerdote, esencialmente distinto del sacerdocio levítico.

Los otros escritos del Nuevo Testamento jamás hablan del sacerdocio de Jesucristo. Es, sin duda, un silencio llamativo que muchos han tratado de explicar. En el fondo todos coinciden en que el sacerdocio de Jesucristo era tan distinto y original que la terminolgía vigente no servía en absoluto para expresar aquella realidad tan nueva y tan profunda. Como ocurrió con otros temas, fue preciso acuñar una terminología nueva, o usar la existente con unos significados diversos. Esto último no se hizo en el caso del sacerdocio, para evitar equívocos, al menos en una primera época. Por eso Jesús no habló nunca en los Evangelios, de forma explícita, acerca de esa condición sacerdotal que le atribuye la epístola a los Hebreo. Ni respecto a El, ni en relación con los discípulos[8]. De esa forma se evitaba el peligro de confundir el sacerdocio de la Nueva Alianza con el de la Antigua[9]. Entre las razones concretas que se han dado, para explicar esa ausencia de una terminología propiamente sacerdotal en el Nuevo Testamento, podemos destacar las siguientes[10]: En primer lugar el

7. Cfr. Hch 1, 6.
8. Cfr. K. H. SCHELKLE, *Discípulos y apóstoles*, Barcelona 1965, p. 121. P. GRELOT, *Le ministère chretien dans sa dimension sacerdotale*, «Nouvelle Revue Théologique», 112 (1990) 171.
9. Cfr. P. GRELOT, *Le ministère de la Nouvelle Aliance*, París 1967, p. 124.
10. M. GUERRA GÓMEZ, *Problemática del sacerdocio ministerial en las prieras comunidades cristianas*, en Varios, *Teología del sacerdocio. Orientaciones metodológicas*, Burgos 1969, p. 18-24. C. ROMANIUK, *Le sacerdoce dans le Nouveau Testament*, Lyon 1966, p. 21.

sacerdocio sólo podía ejercerlo quien perteneciera a la tribu de Leví, siendo muy esctricta la Ley en este punto, e inexorable al aplicar graves penas a los transgresores, como sabemos por el Antiguo Testamento[11]. Jesús era hijo de David, pertenecía por tanto a la tribu de Judá, y no a la de Leví, al menos en la descendencia legal que le venía por S. José[12]. El sacerdocio de los levitas, por otro lado, correspondía a la Antigua Alianza y con Jesucristo se instaura la Nueva Alianza. Respecto al sacerdocio pagano la diferencia era aún más marcada y se cuidó de no llamar sacerdote a Cristo ni a sus discípulos, para evitar toda posible sombra de idolatría que el sacerdocio helénico forzosamente implicaba. En efecto, el término ἱερεύς, *hiereús* estaba enraizado en la mitología griega y reflejaba una concepción pagana de Dios y de la naturaleza[13]. Desde el punto de vista práctico se añadía el hecho de la extrema corrupción en que el sacerdocio había caído en Israel, pudiéndose decir que se cumplía aquello de «corruptio optimi pessima». Por esa razón, en el tiempo de Jesús, los esenios se separan del sacerdocio del Templo debido a la situación a que se había llegado, convirtiéndose así en disidentes reformistas[14]. Los sacerdotes que ocupaban los primeros puestos en el culto de entonces eran casi todos saduceos, intrigantes y colaboracionistas con el poder romano, ambi-

11. Cfr. A. FEUILLET, *Le sacerdoce de Christ et de ses ministres d'apres la prière sacerdotale du quatrieme évangile et plusieurs donées paralèlles du Nouveau Testament*, Paris 1972, p. 20.

12. Es cierto que en la tradicion judía se hablaba de un Mesías Sacerdote, además de Rey. Así lo vemos en los escritos de Qumrán. También da pié a esa tradición la promesa a David sobre el rey mesiánico, según la cual será el quien construya el Templo a Yahwéh, acción estrechamente relacionada con el sacerdocio (cfr. C. Spicq, *L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Epître aux Hebreaux*, en Varios, *Aux sources de la tradition chretienne. Melanges a M. Goguel*, Neuchâtel 1950, p. 259). Según San Efrén, Jesús entra a formar parte de la tribu de Leví por medio de su Bautismo, administrado por Juan el hijo del sacerdote Zacarías, que le transmite entonces su condición levítica (cfr. A. Feuillet, o. c., p. 30, donde cita también a M. Thurian, *Sacerdoce et Ministère*, Taizé 1970, que se pronuncia en el mismo sentido). Por otra parte, al ser la Madre de Jesús pariente de Isabel, «descendiente de Aarón» (Lc 1, 5), no es muy descabellado pensar que también la Virgen fuera hija de Leví. En esa línea nos parece que se mueve Muñoz Iglesias en sus últimos trabajos sobre los Evangelios de la infancia. No obstante, no podemos olvidar que el sacerdocio de Cristo, según Hb 6, 20-7, 19, no pertenecía al sacerdocio levítico, sino al sacerdocio de Melquisedec. Podemos decir que el sacerdocio de la Nueva Alianza entroncaba con el de la Antigua, que le prefiguraba, pero al mismo tiempo le superaba y lo perfeccionaba en una dirección totalmente nueva e imprevista.

13. Cfr. G. SCHRENK, en R. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1968, t. IV, c. 761. La única concesión al uso helenístico se encuentra en 2 Tm 3, 15 donde la Escritura del Antiguo Testamento se llama ἱερὰ γράμματα, *hierà grámmata*. Por otra parte, el término ἱερεύς, *hiereús* sólo lo usa Jn 1, 19, referido a los sacerdotes del Templo que envían unos emisarios al Bautista para preguntarle quién es.

14. Cfr. A. GEORGE, *Le sacerdoce de la Nouvelle Aliance dans la pensée de Jésus*, en Varios, *La tradition sacerdotale*, París 1959, p. 62.

ciosos y dominantes. Todo lo contrario del sacerdocio que con Cristo se instaura.

Esa diferencia esencial e irreductible entre el sacerdocio antiguo y el nuevo, la podemos ver y comprender si comparamos la terminología del Antiguo Testamento y la del Nuevo, en lo referente al culto y al sacerdocio. En los LXX la palabra ἱερεύς, *hiereús*, se usa ochocientas veces, mientras que en el Nuevo Testamento sólo se usa treinta y uno. En cuanto al término ἀρχιερεύς, *archiereús*, se usa con frecuencia en los Evangelios, pero siempre referidos a los sumos Sacerdotes, y para expresar la hostilidad que tenían contra Jesús, sobre todo en el IV Evangelio [15]. Por otra parte, el vocablo ἱερατύειν, *hieratúein*, ejercer el sacerdocio, se usa ventiseis veces en los LXX y una en el Nuevo Testamento [16]. Con mucha frecuencia se usa en la versión griega del Antiguo Testamento el verbo λειτουργεῖν, *leitourgeĩn*, con sentido claramente litúrgico. En cambio, el Nuevo Testamento usa ese vocablo sólo tres veces (una en Hch, una en Rm, y otra en Hb). Por el contrario, en el Nuevo Testamento las funciones relacionadas con el sacerdocio y con el culto se expresan fundamentalmente con el verbo διακονεῖν, *diakoneĩn*. Es cierto que este término tiene también un uso profano, para indicar un servicio humilde, pero generalmente y con mucha más frecuencia se utiliza para expresar un ministerio sagrado [17]. En cambio el término διακονεῖν, *diakoneĩn*, además de ser usado pocas veces por los LXX, se refiere sólo a un servicio profano [18]. De aquí que podamos afirmar que una de las características esenciales del sacerdocio de Cristo sea el espíritu de servicio. Se trata, por tanto, de algo tan distinto, que la terminología anterior era de todo punto inservible para expresar la nueva realidad sacerdotal.

15. Cfr. A. VANHOYE, *Testi del Nuovo Testamento sul sacerdocio*, Roma 1982, p. 10 ss.
16. Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, p. 77.
17. Cfr. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Roma 1961, p. 206 s. El vocablo διακονεῖν, *diakoneĩn* aparece 36 veces en el Nuevo Testamento y διακονία, *diakonía* 33. En cambio en los LXX διακονία, *diakonía* se usa 3 veces y διακονός, *diakonós* 7.
18. Cfr. S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, París 1966. Trata, en los c. III-IV, del servicio fijándose en los vocablos hebreos עבד, *'abad* y עבודה, *'abudah*, que en los LXX se traducen por δουλεύειν, *douleúein*, y por λειτουργεῖν, *leitourgeĩn* y pocas veces por διακονεῖν, *diakoneĩn*. Este vocablo, sobre todo, traduce los términos hebreos נער, *na'ar* y שרת, *sharat*. Con διακονία, *diakonía*, en Est 6, 35 y 1 M 11, 58, mientras que se traduce con διακονός, *diakonós*, en Est 1, 10; 2, 1; 6, 1. 3. 5 y Pr 10, 4. Siempre se trata de un servicio doméstico o palaciego, pero nunca de un servicio religioso (Cfr. E. HATCH-H. A. REDPTH, *A Concordance to Septuagint and the Old Testament*, Graz 1954, p. 303). También P. Grelot lo señala en su último trabajo, ya citado en nt. 9, sobre el tema (cfr. ibid. p. 170).

Así, pues, Jesucristo inicia un sacerdocio radicalmente nu vo[19]. Su misión era única e irreductible a esquemas anteriores, demasiado estrechos. Su actitud y su predicación frente al sacerdocio, recuerda la de los profetas[20]. Ellos no estuvieron contra el sacerdocio levítico, como a veces se ha dicho[21]. Si criticaban a los sacerdotes era precisamente porque ejercían mal su ministerio, dando con frecuencia más importancia a lo meramente ritual y externo que a las disposiciones internas[22]. En esa línea de interiorización, sin despreciar el culto externo, es como el Señor actúa en su predicación[23].

Sólo cuando el tiempo borre antiguos conceptos y la nueva realidad haya tomado cuerpo, manifestada una y otra vez en su auténtica y original entidad, será posible hablar de sacerdocio en el nuevo Israel. Es lo que ocurre a fines del s. I[24] y, sobre todo, a partir del s. II. Cabe destacar el comentario de San Cirilo de Alejandría a Jn 17 donde dice que Jesús es el Reconciliador y Mediador de Dios y los hombres, el realmente grande y santo Pontífice nuestro, que ofreciéndose a Sí mismo y con su súplica aplacó al Padre. El es, sigue diciendo, la Hostia, El es el Sacerdote, El es el Mediador, El es el Sacrificio inmaculado, el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo[25].

Sin embargo, para llegar a esa doctrina de San Cirilo de Alejandría, repetida luego y enriquecida, era preciso esperar que pasara el tiempo y el concepto de sacerdocio se purificara de las corruptelas que había adquirido. Esto explica, recordemos, el lenguaje empleado en los Evangelios en lo concerniente al sacerdocio de Cristo. A ello hay que

19. En esa novedad es donde está la clave para entender el sacerdocio de Cristo. En la recensión (cfr. «Recherches de Sciences Religieuses», 42 (1974) 217) de J. DELORME a A. FEUILLET, *Sacerdoce de Christ et de ses ministres...* , ya citado, afirma que para reconocer en la cristología joannea una referencia al sacerdocio habría que cambiar la noción de sacerdote. Está en lo cierto, pues de otra forma yo diría que ni en Hebreos se podría entender el verdadero carácter del sacerdocio de Jesucristo.

20. A. GEORGE, *Le sacerdoce de la Nouvelle aliance dans la pensée de Jésus*, en Varios, *La tradition sacerdotale*, París 1959, p. 64.

21. Cfr. I. CONGAR, *El misterio del Templo*, Barcelona 1964, p. 72 ss. A. VANHOYE, o. c., p. 226. A. FEUILLET, o. c., p. 76.

22. Cfr. G. SCHRENK, en R. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1968, t. IV, c. 787 s, 799-801.

23. Cfr. M. TUYA - J. SALGUERO, *Introducción a la Biblia*, Madrid 1967, t. II, p. 504.

24. Cfr. P. GRELOT, *Le ministère de la Nouvelle Aliance*, París 1967, p. 15 donde se dan diferentes pasajes de los escritos de San Clemente Romano y de la *Didaché*. El mismo autor aborda de nuevo el tema en *Le ministère chretien dans sa dimension sacerdotale*, «Nouevelle Revue Théologique», 112 (1990) 21. K. H. SCHELKLE, *Discípulos y apóstoles*, Barcelona 1965, p. 110 y 136.

25. Cfr. *In Joan. Evang.* XI, 8. PG 74, 966.

añadir que el estilo de los evangelistas era semejante al de los escritores semitas de su época, muy dados a una forma velada de decir las cosas, a usar un estilo indirecto, sugerente, evocador, en cierto modo misterioso[26]. Son características que quizá se pueden explicar por la materia trascendente, sobrenatural y divina, que se trataba. Características que se acentúan cuando el tema es delicado y difícil, profundo e importante. Más aún si se corría el riesgo de no ser entendido a causa de prejuicios ancestrales, de unos tópicos casi insuperables.

De ahí que los evangelistas, siguiendo el ejemplo del Maestro, no hablen expresamente del sacerdocio. Sin embargo, no dicen nunca que el sacerdocio tenga que desaparecer[27]. Presentan, además, diversos elementos que permiten abrir un camino hacia una solución positiva del problema. El Señor nunca habla explicitamente de una función sacerdotal ejercida por sus discípulos. Sin embargo, el servicio apostólico se funda en la palabra del Señor y «queda establecido como servicio de mediación, y así como verdadero servicio sacerdotal»[28]. Los evangelistas, por tanto, son cautos en el tema del sacerdocio pero dan numerosos datos que permiten pensar en él[29]. Los hechos suplen con creces a las palabras, los gestos son claros y dan paso a esa concepción nueva del sacerdocio. El Señor manifiesta, poco a poco, su doctrina mediante su vida misma, con su predicación, con su actitud frente a su propia muerte[30]. Por eso la ausencia la ausencia del término *hiereus* en la predicación de Cristo no implica la carencia de la función sacerdotal en la nueva economía, ni en Jesús ni en los apóstoles, sucesores suyos[31]. Es decir, los Evangelios, sin hablar del sacerdocio, presentan a Jesús encarnando en sí mismo un modo nuevo de ser sacerdote y ejerciendo unas funciones claramente sacerdotales.

En efecto, si el sacerdote es el pontífice, el puente que comunica a Dios con los hombres, y a los hombres con Dios, nadie como Jesu-

26. Cfr. A. DÍEZ MACHO, *Derásh y Exégesis del Nuevo Testamento*, «Sefarad», 35 (1975) 37-89. A. DEL AGUA, *El Método Midrásico y la Exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985. C. THOMA - M. WYSCHOGROD, *Parable and Story in Judaism and Christianity*, New York 1989.

27. Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, p. 79.

28. K. H. SCHELKLE, *Discípulos y apóstoles*, Barcelona 1965, p. 121.

29. Cfr. A. GEORGE, o. c., p. 61.

30. Cfr. A. GEORGE, o. c., p. 80.

31. Cfr. M. GUERRA GÓMEZ, o. c., p. 85.

cristo está capacitado para realizar esa intercomunicación[32], pues en El se da una doble naturaleza, la divina y la humana, que le posibilita para servir de puente perfecto entre lo eterno y lo temporal, entre lo divino y lo humano, el Verbo hecho carne es el Mediador κατ'ἐξοχήν, *kat'exochén*[33]. Por eso la epístola a los Hebreo deja bien sentado, desde el principio, que Cristo es Dios, la imágen viva del Padre[34] y al mismo tiempo es hombre, en todo semejante a los hombres, sus hermanos, menos en el pecado[35]. Otra característica del sacerdocio es la de exigir en el sujeto que ha de ejercerlo una consagración y una misión. Así lo afirmaba el profesor Ziegenaus al definir el sacerdocio en su ponencia al XI Simposio internacional de Teología, de la Universidad de Navarra. Y así lo recuerda repetidas veces el Prelado del Opus Dei, D. Alvaro del Portillo al hablar del papel del sacerdote en la Iglesia[36].

El IV Evangelio muestra en este tema, como en tantos otros, su propio enfoque y peculiaridad. Ante todo es preciso recordar su estilo tan dado a los símbolos, a las evocaciones y sugerencias, a las frases llenas de intencionalidad, insinuando los distintos aspectos de la realidad[37]. En cuanto al sacerdocio está bastante claro que es el escrito neotestamentario más próximo a la epístola a los Hebreos. El P. Spicq lo demostraba en el artículo, ya citado, acerca del origen joánico de la tradición sobre el sacerdocio en Hebreos, cuyo autor habla al principio de quienes oyeron la salvación anunciada por el Señor[38]. Este escrito neotestamentario, el único que habla expresamente del sacerdocio de Cristo, proviene del mismo área geográfica que el IV Evangelio así como la 1 P, y las cartas del Apocalipsis, en el que el tema

32. Cfr. C. SPICQ, *L'origine johannique de la conception de Christ-prêtre dans l'Epître aux Hebreaux*, en Varios, *Aux sources de la Tradition chretienne. Melanges a M. Goguel*, Neuchatel 1950, p. 263. Recuerda este autor, prestigioso especialista en el tema, los pasajes de Jn 1, 51; Hb 10, 22 y 12, 22-24 donde se habla de que Jesús está en los cielos, para interceder por nosotros (cfr. 1 Jn 2, 1-2).
33. Cfr. o. c., p. 258.
34. Cfr. Hb 1, 1-14
35. Cfr. Hb 2, 14-18.
36. Cfr. *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid 1970, p. 16-17; 61; 83-88.
37. Cfr. E. COTHENET y otros, *Escritos de Juan y Carta a los Hebreos*, Madrid 1985, p. 36. Cita también a A. VANHOYE que afirma que «San Juan presenta, a todas luces, un estilo especialmente *consciente*; sus fórmulas no nacen con naturalidad, no poseen la espontaneidad de Marcos, es como si hubiesen sido pensadas durante largo tiempo» («Recherches de Sciences Religieux», 48 (1960) 384).
38. Cfr. Hb 2, 3.

del sacerdocio era particularmente candente[39]. También A. Feuillet subraya esa proximidad del IV Evangelio con Hebreos, añadiendo que ese sacerdocio de Cristo, proclamado en Hebreos sólo de Cristo, en San Juan se presenta como participado por los suyos[40]

El IV Evangelio, además, muestra un interés constante por la liturgia y el culto que, en cierto modo, está exigiendo una referencia al sacerdocio. En cuanto a los elementos litúrgicos[41] baste recordar las características de un himno litúrgico que presenta el Prólogo[42], las alusiones al Templo nuevo[43], el anuncio de un culto distinto en espíritu y en verdad[44], el interés por las fiestas en torno a las cuales se desarrolla el relato evangélico[45]. Especial tratamiento requiere el carácter sacrificial que para San Juan tiene la muerte de Cristo, insinuada ya en el Bautismo de Jesús[46] cuando el Bautista señala a Jesús como Cordero de dios que quita el pecado del mundo[47]. Al hablar de que Jesús fue entregado para que le crucificaran, el evangelista advierte que era al mediodía, a la hora sexta, de la Parasceve, momento preciso en que se iniciaba el sacrificio de los corderos de la Pascua en el templo. De esa forma se insinúa que Jesús, el Cordero de Dios, era inmolado como víctima de la Pascua nueva[48]. Podemos decir que el tema del sacrificio de Cristo es el *leit motiv* de San Juan, un contínuo *ritornello* que resuena como una música de fondo, cuya melodía se oye cada vez más, hasta ocupar toda la banda sonora del relato joanneo[49]. Pero hablar de sacrificio conlleva necesariamente la idea del

39. Cfr. C. SPICQ, o. c., p. 265 ss. En el mismo sentido se pronunciará más tarde en su amplio y erudito comentario a la epístola a los Hebreos, una obra ya antológica (cfr. *L'epître aux Hebreaux*, París 1952, pp. 102-138. Como se ve le dedica al tema un amplio espacio).
40. Cfr. A. FEUILLET, *Le sacerdoce de Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données paralélles du Nouveau Testament*, París 1972, p. 101.
41. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Culto y liturgia en San Juan*, «Nova et Vetera», 13 (1988) 3-24. Ver *supra* en p. 147 ss.
42. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Aspectos teológicos del Prólogo de San Juan*, «Scripta Theologica», 21 (1989) 415 s. *El Evangelio según San Juan. Introducción y exégesis*, Badajoz-Pamplona 1996, p. 279 ss.
43. Cfr. Jn 1, 14. 51; 2, 13-23; 7, 37-39; 19, 33-34.
44. Cfr. Jn 4, 23 ss.
45. Cfr. Jn 2, 13; 5, 1; 6, 4; 7, 2; 10, 22; 11, 55; 12, 1; 13, 1; 18, 28. 39; 19, 31; 20, 1. 19.
46. A. VANHOYE parece resistirse a reconocer, en los relatos evangélicos sobre todo, la índole sacrificial de la muerte de Jesús (cfr. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, p. 36 s.). Las razones que da (no hubo un rito ni un lugar sagrado) no nos parecen decisivas, habida cuenta de la novedad singular de ese sacrificio. En sentido diverso se pronuncia Cullmann, Feuillet y otros autores (cfr. A. FEUILLET, o. c. p. 30).
47. Cfr. Jn 1, 29. 36.
48. Cfr. E. COTHENET y otros, *Escritos de Juan y Carta a los Hebreos*, Madrid 1985, p. 105.
49. Cfr. Jn 1, 11. 29. 36; 2, 4; 3, 14-16; 5, 16-18; 6, 71; 7, 30. 39; 8, 28. 40. 59; 10, 11. 17. 31. 39; 11, 49-54; 12, 7. 27. 32-34. Todos estos pasajes pertenecen a la primera parte del IV

sacerdocio. Así lo enseña San Agustín al decir *ideo sacerdos, quia sacrificium*[50].

Respecto a la muerte de Cristo como sacrificio, según acabamos de ver, tiene gran importancia el título Cordero de Dios, cuyo sentido se apoya en el canto del Siervo paciente de Yahwéh, según los Padres de la Iglesia oriental y en paralelo con otros textos joanneos[51]. Ese misterioso personaje, que la predicación apostólica identifica con Jesucristo[52] sugiere la idea de sacerdote al ofrecer su propia vida como sacrificio expiatorio. Por el vocablo hebreo אשם, *'asham*[53], término claramente sacrificial, se deduce el carácter de verdadero sacrificio que tiene la muerte del Siervo, así como, en consecuencia, su condición de sacerdote[54]. De tal forma que podemos ver como cada vez que en el Nuevo Testamento se alude al Siervo, en relación con Cristo, se alude también al sacerdocio de la Nueva Alianza[55]. Otro factor que permite entrever el carácter sacrificial de la muerte de Cristo es el paralelismo de este hecho con el sacrificio de Isaac, la עקדה, *Aqedah*, relacionado con la Pascua por la literatura rabínica[56]. Jesús como Isaac lleva sobre sus hombros el instrumento de su inmolación, se ofrece a sí mismo al igual que Isaac, según la interpretación targúmica[57]. Es una tipología frecuente también en los Padres de la Iglesia y en la literatura rabínica posterior[58].

Evangelio, llamada el Libro de los Signos. La segunda parte, Jn 13-20, denominada el Libro de la Gloria, o de la Hora, se desarrolla entera durante la última Pascua y gira en torno a la Muerte y Resurrección de Jesucristo, cruz y cara de su sacrificio redentor.

50. *Confes.* 10, 43, 69; PL 32, 808. Cfr. también *Enarrat. in Ps.* 109, 19; PL 37, 145. El Concilio de Trento repite la misma idea cuando afirma que «Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit» (Dz. 1764).

51. A. FEUILLET (o. c., p. 76) señala un paralelo entre 1 Jn 3, 5; 2, 2; 4, 10; 1, 7 y 5, 6 con Is 53, 4. 7. 9-10. Esto se refuerza con 1 Co 5, 7; Jn 19, 14. 29; Ex 12, 22 y Jn 19, 33-36.

52. Basta mirar los lugares paralelos, o relacionados, con el cuarto canto del Siervo (Is 52, 13-53, 12), para comprender que la misión de Cristo, sobre todo en su vertiente de Redentor, se entronca estrechamente con la figura del Siervo paciente de Yahwéh (cfr. *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1984, p. 1116 s.).

53. Is 53, 10.

54. Cfr. A. FEUILLET, o. c., p. 22. En esa línea interpretativa cita W. Eichrodt, E. Jacob y P. Grelot, que se ratifica su opinión en el artículo aparecido en el último número de la «Nouvelle Revue Théologique», anteriormente citado en n. 8. En cambio, A. Vanhoye lo estima dudoso (Cfr. *Testi del Nuovo Testamento sul sacerdozio*, Roma 1982, p. 38).

55. Cfr. A. FEUILLET, o. c., p. 23.

56. Cfr. F. M. BRAUN, *Le sacrifice d'Isaac*, «Nouvelle revue théologique», 101 (1979) 491 ss.

57. Cfr. A. DÍEZ MACHO, *Neofiti*, in loc.

58. Cfr. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según S. Juan*, Barcelona 1967, p. 139. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, t. II, p. 1212-1213. Cita a S. Juan Crisóstomo, *In Jo. Hom.* LXXXV, 1 (PG 59, 459), la *Mekilta de Rabbi Ishmael* y el *Midrash Rabbah* 53, 3. Cfr. también G. VERMÈS, *Scripture and Traditios in Judaism*, Leiden 1961, p. 193-277. R. LE

Siguiendo con el relato joánico de la Pasión vemos cómo se usó un hisopo, empapado en vinagre, que se aplicó a los labios de Jesús cuando exclama que tiene sed. Dejando a un lado las diversas lecturas de ὑσσῶ, *hussõs*, o ὑσσώπῳ, *hussópo*, A. Feuillet[59] ve una posible alusión al sacrificio del cordero pascual, pues era con hisopo con lo que se empapó su sangre en la noche de la primera Pascua, tiñendo de rojo los dinteles de las viviendas hebreas[60]. Nos parece una referencia un tanto forzada, aunque sí válida en ese estilo sugerente de nuestro hagiógrafo. Más clara es la evocación del sacrificio del cordero pascual cuando se dice que a Jesús no le rompieron las piernas. Es un dato que recuerda el rito del sacrificio de la Pascua, según el cual no se podía romper ningún hueso del animal sacrificado[61]. De alguna forma se evoca también la protección divina en favor del justo perseguido que vaticina el salmista[62], y recuerda además al Siervo de Yahwéh, claramente presente en la cita del profeta Zacarías, que dice «mirarán al que traspasaron»[63].

Por último hay otro dato en la narración joannea de la Pasión de Cristo que apoya su condición de Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza. Nos referimos a la túnica sin costuras del Señor, que los soldados se sortean en el Calvario. Es cierto que presenta en primer lugar un simbolismo relacionado con la unidad de la Iglesia[64]. Sin embargo, ese simbolismo no excluye sino complementa[65] el que hace referencia al Sumo Sacerdote, cuya vestidura[66] recuerda, sin duda, dicha túnica, aunque no fuera exactamente igual. Así lo interpretaba, ya en 1641 H. Grotius[67]. Fue seguido luego por otros autores, entre los

DÉAUT, *La nuit pascale*, Roma 1963, p. 198-207. J. E. WOOD, *Isaac Typologie in the New Testament*, «New Testament Studies», 14 (1967-1968) 583-589.

59. Cfr. o. c., p. 76.
60. Cfr. Ex 12, 22.
61. Cfr. Ex 12, 46.
62. Cfr. Sal 34, 21.
63. Za 12, 10.
64. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La tunique sans couture, symbole du Christ grand prêtre?*, «Biblica», 60 (1979) 255-269. Sobre la interpretación patrística puede verse M. Aubineau, *La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jn 19, 23-24*, en *Kiriakon. Festschrift J. Quasten I*, Münster Westfalia 1970, p. 100-127.
65. En la oración sacerdotal, Jesús pide al Padre por la unidad de sus discípulos (cfr. Jn 17, 21). El tema de la unidad se enlaza con la 1 Jn 1, 3-7 y 2, 1-2 donde el término griego *koinonía* se usa en un contexto sacerdotal (Cfr. A. FEUILLET, *Le sacerdoce de Christ et de ses ministres*, París 1972, p. 79.
66. Cfr. Ex 28, 4; 29, 5; Lv 21, 10; Ap 1, 13.
67. Cfr. H. GROTIUS, *Annotationes in Novum Testamentum*, Amsterdam 1641, en el comentario a Jn 19, 23.

que destaca C. Spicq[68]. El argumento principal está tomado de Flavio Josefo y de Filón que hablan de las vestiduras del Sumo Sacerdote y, aunque no exactamente, describen una túnica semejante[69].

Cuanto hemos dicho hasta ahora sobre el sacerdocio en el IV Evangelio, podemos considerarlo como indicios que apoyan la presencia de este tema en la cristología joannea. En efecto, hay que admitir que en San Juan, lo mismo que en los demás escritos neotestamentarios, exceptuada la carta a los Hebreos, el tema del sacerdocio de Cristo no se aborda directa y expresamente. Ello, sin embargo, no obsta para que existan elementos en dichos escritos, que fundamenten la doctrina sobre el sacerdocio, tal como la presenta Hebreos y la desarrolla luego la tradición primitiva[70]. De hecho, como ya hemos señalado, el autor de Hebreos hace referencia esa tradición anterior, «la cual comenzó a ser anunciada por el Señor, y nos fue luego confirmada por quienes la oyeron»[71].

Siguiendo con los escritos joanneos, vamos a fijarnos en dos factores que forma parte esencial del sacerdocio: la consagración y la misión. El concepto de consagración se expresa en el griego bíblico por el vocablo ἁγιάζω, *hagiázo*[72]. Como es lógico la terminología del Nuevo Testamento depende de los LXX, donde se observa una trasposición y espiritualización del sacerdocio, particularmente en Isaías, que culmina en el Nuevo Testamento, sobre todo en San Juan[73]. El término ἁγιάζω, *hagiázo* lo usan los LXX para traducir la raiz hebrea קדש, *qdsh*, indicando de ordinario una relación con el culto, con predominio de la acción de consagrar algo o a alguien, en orden a capacitarlo para entrar en la esfera de lo divino, de lo sagrado. De ahí que

68. Cfr. C. SPICQ, *L'origine johannique de la conception de Christ-prêtre dans l'Epître aux Hebreaux*, en Varios, *Aux sources de la Tradition chretienne. Melanges M. Goguel*, Neuchâtel 1950.
69. Cfr. FLAVIO JOSEFO, *Antiq.* III, 7, 2. FILON, *De fuga* 110-112. I. De la Potterie en el artículo citado aporta otros pasajes de estos autores judíos, intentando demostrar que se trata de otra prenda distinta. Los argumentos son variados y bien documentados. Sin embargo, no se puede rechazar una similitud mínima y suficiente para permitir ese simbolismo sacerdotal que defienden otros autores (cfr. A. Wikenhauser, o. c., p. 406; A. FEUILLET, o. c., p. 33 y 143; J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ en le Sacerdoce de l'Evangile*, París 1966, p. 96. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 1207 y 1253. M. LÁCONI, *Il racconto di Giovanni*, Asís 1989, p. 381).
70. Cfr. A. GEORGE, *Le sacerdoce de la Nouvelle Aliance dans la pensée de Jésus*, en Varios, *La tradition sacerdotale*, París 1959, p. 61. 70 s. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, p. 74.
71. Hb 2, 3.
72. Cfr. O. PROCKAH, en R. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965, t. I, cc. 298-304.
73. Cfr. A. FEUILLET, o. c., p. 65 ss.

el sujeto del verbo consagrar sea, de ordinario, Dios mismo o un representante suyo. Lo que se consagra puede ser un lugar o un objeto y, sobre todo, una persona e incluso el pueblo entero. Ocurre entonces que lo consagrado ya no pertenece a la esfera de lo profano, de donde ha sido separado para que ya pertenezca a Dios y le sirva, de una forma o de otra. Por el hecho de que lo que se consagra es algo que se ofrece al Señor, se exige una integridad y perfección total en la ofrenda. En esa línea, ya en el Antiguo Testamento se dan unas normas claras[74], que alcanzan también a cosas y a personas. De ahí que se derive el concepto de lo consagrado hacia un sentido moral, exigiéndose en la persona consagrada que no haga nada que sea indigno de su condición, que sea santa. Por tanto, con el paso del tiempo, el término santo pasó a designar lo que es perfecto moralmente.

El verbo ἁγιάζειν, *hagiazeĩn* se usa ventisiete veces en el Nuevo Testamento. De los evangelista, Mateo lo usa tres veces, Marcos ninguna, Lucas tres y Juan cuatro[75]. Se da la particularidad de que el IV Evangelio lo usa referido a Cristo, menos una vez que lo aplica a los apóstoles, aunque estrechamente ligados a Jesús, en cuanto que es El quien con su consagración hace posible la consagración de ellos[76]. Observamos que mientras el término ἁγιάζειν, *hagiazeĩn* se usa en los Sinópticos en un sentido litúrgico o cultual, en San Juan se emplea en un contexto de persona consagrada, más propio de un lenguaje sobre el sacerdocio.

La consagración de Jesús, por tanto, recuerda la de los sacerdotes[77], apuntando las pistas de interpretación de los pasajes joanneos que hablan de la consagración[78]. Así, pues, la expresión «Santo de Dios» aplicada a Jesús[79] recuerda los sacerdotes de la Antigua alianza, que han de ser «santos para Dios» porque han sido consagrados por Dios[80]. Schnackenburg recuerda como Aarón es llamado ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, *ho hágios thoũ Theoũ*, «el Santo de Dios», por el Salmista[81].

74. Cfr. Al hablar del animal para el sacrificio siempre se advierte que sea «sin defecto» (cfr. Lv 1, 3. 10; 3, 1; etc.).
75. Cfr. M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 151.
76. Cfr. Jn 17, 19.
77. Cfr. Ex 40, 13; Lv 8, 30; 2 Cro 5, 11.
78. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, t. II, p. 1035 ss.
79. Cfr. Jn 6, 69.
80. Cfr. Lv 21, 6. 15; 22, 9.
81. Cfr. Sal 106, 16. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. II, p. 123.

La segunda vez que el verbo ἁγιάζω, *hagiázo* se aplica a Jesús es cuando los judíos le acusan de haber blasfemado e intentan lapidarlo. El Señor se presenta entonces como aquel a quien «el Padre santificó y envió al mundo» [82]. Es un texto muy interesante que se señala como la consagración conlleva siempre una misión relacionada con lo divino [83]. O dicho de otra manera, toda misión sagrada requiere una consagración previa [84]. Consagración y misión, dos factores intimamente ligados, como vimos, en el concepto del sacerdocio, y acorde con el sentido que tiene en el Antiguo Testamento. De hecho, en ocasiones, consagrar es sinónimo de consagrar al sacerdote [85]. Es una doctrina que recoge el Decr. *Presbyterorum Ordinis que* está «empapado, profundamente penetrado, por la misma idea fundamental ya expuesta en la Constitución *Lumen gentium* a propósito del Episcopado, es decir, el íntimo y profundo ligamen que existe entre consagración y misión. Esta unión, esta interdependencia, es lo que se ha procurado que sea el hilo conductor de todo el decreto *Presbyterorum Ordinis*» [86].

En cuanto a la consagración de Jesucristo para la misión encomendada se inicia propiamente en la Encarnación [87], aunque como J. Coppens observa es desde la predicción sobre su muerte, cuando su vida adquiere el sentido de una ofrenda hecha al Padre para la Redención de los hombres [88]. Es un dato que concuerda con la figura del Siervo paciente que fue «herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas... (dándose) a sí mismo en expiación... cuando él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los rebeldes» [89]. Con razón relaciona Thüssing Jn 10, 36 y Jn 17, 19, que hablan de la consagración y misión de Jesús, con Jn 3, 16 donde dice el Señor a Nicodemo que «tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito» [90].

La idea de entregar su vida se repite con frecuencia en el IV Evangelio [91] y, casi siempre, se usa la preposición griega ὑπέρ,

82. Jn 10, 36.
83. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, París 1967, p. 337.
84. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La sabiduría del «Corazón» y la evangelización*, en Varios, *El ministerio y el corazón de Cristo*, Burgos 1983, p. 19 ss.
85. Cfr. Ex 28, 36. 41.
86. ALVARO DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid 1970, p. 60.
87. Cfr. A. FEUILLET, o. c., p. 29.
88. Cfr. J. COPPENS, *Le caracère sacerdotal des ministres selon les écrits du Nouveau Testament*, en Varios, *Teología del sacerdocio en los primeros siglos*, Burgos 1972, t. IV, pp. 11-37.
89. Is 53, 5. 10. 12.
90. Cfr. W. THÜSSING, *La priere sacerdotale de Jésus*, París 1970, p. 101-104.
91. Cfr. C. ROMANIUK, *Le sacerdoce dans le Nouveau Testament*, Lyon 1966, p. 23. P. GRELOT, *Le ministère chretien dans sa dimension sacerdotale*, «Nouvelle Revue Théologique», 112 (1990) 165.

hypér[92], «por», que es propia del argot sacerdotal y de ordinario expresa para qué, por qué fin, se ofrece un sacrificio. Tenemos un pasaje del *Corpus joanneum* que explica con toda claridad la entrega del Señor como una una ofrenda sacrificial al decir que Jesús «es la víctima de propiciación por nuestros pecados, no sólo por los nuestros, sino también por los del mundo entero»[93]. En la profecía de Caifás sobre la muerte del Señor vemos la misma doctrina, aunque expuesta de forma diversa, pero no menos clara: «conviene que un solo hombre muera por (ὑπέρ, *hypér*) el pueblo... profetizó que Jesús iba a morir por (ὑπέρ, *hypér*) la nación, y no sólo por (uper) la nación, sino para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos»[94]. Por otra parte, el hecho de que sea en la fiesta de la חנכה, *Hanukka*, la fiesta de la Dedicación del Templo, cuando Jesús hable de que el Padre le ha santificado, apoya el sentido sacerdotal que tiene esa expresión en labios de Jesús[95]. Se sigue así la interpretación que ya daba Teófilo al afirmar que lo santificó es lo mismo que «lo consagró para que se sacrificara por el mundo»[96].

Respecto a la misión, el envío de que habla Jn 10, 36, recordemos que es el segundo elemento que destacábamos en el concepto de sacerdocio, siguiendo sobre todo en la doctrina del sacerdocio en el Levítico y en el Deuteronomio, así como en la epístola a los Hebreos[97], que el decr. *Presbyterorum Ordinis* recoge y subraya, como ya dijimos. El envío para algo, es decir, la misión se expresa mediante dos palabras griegas: el verbo ἀποστέλλειν, *apostéllein*, y el verbo πέμπειν, *pémpein*. Ambos términos son sinónimos. Sin embargo, el segundo es más usado por Jn que por los Sinópticos[98]. Además este verbo se usa casi siempre para hablar exclusivamente del envío de Cristo,

92. Cfr. Jn 6, 51; 10, 11. 15; 15, 13; 1 Jn 3, 16.
93. 1 Jn 2, 2.
94. Jn 11, 50-52. También aquí, como en el tema de la túnica inconsutil y en la oración sacerdotal, se relaciona el sacrificio de Jesús con la unidad del Pueblo, de la Iglesia. De la misma forma, al hablar Jesús de su entrega por (ὑπέρ, *hypér*) el rebaño, trata el tema de la unidad anunciando que habrá un solo rebaño y un solo pastor (cfr. Jn 10, 11. 15-16).
95. Cfr. A. FEUILLET, o. c., p. 28. 104. Cita a W. Thüssin y J. H. Bernard que se inclinan por dicho sentido sacerdotal y relacionan Jn 10, 36 con Jn 17, 17-19 y Ex 28, 41, alusivos también al sacerdocio.
96. Citado por SANTO TOMÁS DE AQUINO en la *Catena aurea*, in loc.
97. Lv 8-10; Dt 10, 8: Hb 5, 1-10.
98. En Mt se usa 4 veces, 1 en Mc y 10 en Lc. En Jn se usa 32 según M. GUERRA, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981.

realizado por el Padre (26 veces sobre 33), siendo frecuente la fórmula ὁ πέμψας με, *ho pémpsas me*, o también ὁ πέμψας με πατήρ, *ho pémpsas me patér*[99].

El otro pasaje donde se usa el verbo ἁγίαζειν, *hagiazein*, en estrecha relación con los verbos ἀποστέλλειν, *apostelleĩn*, y πέμπειν, *pémpein*, es en Jn 17, 17-19 que dice así: «Santifícalos (ἁγίασον, *hagĩason*) en la verdad: Tu palabra es la verdad. Como Tú me enviaste (ἀπέστειλας, *apésteilas*) al mundo, así los he enviado (ἀπεστειλα, *apésteila*) yo al mundo. Por ellos me santifico (ἁγιάζω, *hagiázo*), para que también ellos sean santificados (ἡγιασμένοι, *hegiasménoi*) en la verdad» (Jn 17, 17-19). Este dato, junto con la intercesión de Jesús ante el Padre por los apóstoles, y por cuantos creerían en el testimonio apostólico, es el fundamento para que ya San Cirilo de Alejandría contemplara aquí a Jesús como el Mediador perfecto, el Sumo Sacerdote que intercede por los hombres. Apoyado en esta interpretación, D. Chyträus (1531-1600) llamó a este pasaje *praecatio Summi Sacerdotis*. Desde entonces se ha venido llamando a este texto la oración sacerdotal de Cristo. De hecho, observa Brown, Jesucristo tiene en este pasaje todos los rasgos del Sumo Sacerdote descrito en la epístola a los Hebreos y en Rom 8, 34: «un sumo sacerdote que está ante el trono de Dios para interceder por nosotros»[100]. La consagración de Jesús en estos momentos que preceden a su inmolación, tiene un especial significado si recordamos que en el Antiguo Testamento se consagraba no sólo al sacerdote, sino también a la víctima[101]. Por tanto, podemos afirmar que cuando Jesús habla de su consagración se refiere a su condición de «sacerdote que se ofrece a manera de víctima»[102]. También Dodd se pronuncia en ese sentido[103].

La estructura tripartita de Jn 17 es la más común[104]. En ella se dan diversas coincidencias con la liturgia del יום כפר, *Yom Kippur*, fiesta del Dia de la Expiación, en la que el Sumo Sacerdote recitaba una plegaria parecida a la que Jesús pronuncia antes de la Pasión[105]. Ruega por él mismo, por los suyos, y por el pueblo. Así ocurre tam-

99. Cfr. K. H. RENGSTORF, en R. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965, c. 1082.
100. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1977, t. II, p. 1013.
101. Cfr. Ex 40, 13; Lv 8, 30; 2 Cro 5, 11; Dt 15, 19.
102. R. E. BROWN, o. c., p. 1036.
103. Cfr. C. H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, p. 436.
104. Cfr. E. MALATESTA, *The Literary Structure of John XVII*, «Biblica», 52 (1971) 190-214.
105. Cfr. Lv 16 y 23, 26-32; Nm 20, 7-11.

bién con la oración sacerdotal de Cristo[106]. Otras semejanzas las tenemos en que el Sumo Sacerdote pronunciaba el nombre sagrado de Yahwéh. También Jesús pronuncia el nombre del Padre y dice que lo ha dado a conocer[107].

A. Feuillet hace un detenido análisis de los vv. 17 y 19 de la oración sacerdotal, haciendo caer en la cuenta de que en un caso se habla de que sean santificados «en la verdad» y en otro de que los «de verdad»[108]. La versión latina, lo mismo que las españolas difícilmente recogen esta diferencia. Recuerda Feuillet las diferentes interpretaciones que se dan al concepto de verdad en el IV Evangelio[109], considerando que la verdad significa aquí el misterio de la salvación que se revela con Cristo. Por eso ser santificados en la verdad equivale a ser penetrados y transformados interiormente por la verdad que, en definitiva, se identifica con Cristo. De ahí que lo que pide el Señor es que el Padre haga semejantes a El a sus apóstoles. En el centro de esta breve perícopa, el v. 18, dice Jesús: «Como tú me enviaste al mundo, así los he enviado yo». Se establece así la continuidad de la misión salvadora que los discípulos, después de ser consagrados, llevarán a cabo por mandato de Cristo[110].

Los apóstoles, por tanto, reciben la misma misión de Jesús. ¿Y para qué ha sido enviado el Hijo de Dios al mundo? Podíamos contestar que para salvarlo, siguiendo en esto también las palabras del Señor racogidas por San Juan[111]. Pero podemos seguir preguntando cómo se lleva a cabo la salvación. Y a esto podemos responder que la misión en comendada está caracterizada por ser una mediación entre Dios y los hombres, y entre los hombres y Dios. Y aquí es donde cabe hablar del sacerdocio de Cristo, de su condición de Sumo Pontífice, que viene de puente. En efecto, Jesús es el Mediador perfecto. El es «Perfectus Deus et Perfectus homo», en fórmula feliz del Símbolo Atanasiano.

106. Ruega por Sí miso en los vv. 1-5, por los apóstoles en vv. 6-19 y por la Iglesia entera en vv. 20-26

107. Cfr. A. FEUILLET, o. c., p. 48 ss.

108. Cfr. A. FEUILLET, *Le sacerdoce de Christ et de ses ministres*, París 1972, p. 112 ss.

109. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Libertad del hombre en Jn 8, 32*, en Varios, *Dios y el hombre*, Pamplona 1985, pp. 641-658. *El Evangelio según San Juan. Introducción y exégesis*, Badajoz-Pamplona 1996, p. 255-274.

110. Cfr. A. FEUILLET, o. c., p. 115.

111. Cfr. Jn 3, 17.

En este sentido se da en el sacerdote una doble vertiente, la mediación de la palabra y la mediación del culto. A través de la predicación el sacerdote habla a los hombres de parte de Dios, y por el culto habla a Dios de parte de los hombres. Son dos facetas que ya se daban en el sacerdocio levítico [112] y que, de forma similar aunque diversa, se da en Jesucristo, el Revelador del Padre y el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. La Palabra y el Sacrificio son dos conceptos que San Juan tiene siempre presente. Jesús, en efecto, es el Revelador del Padre pues «a Dios nadie lo ha visto jamás; el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer» [113]. Por otra parte, la muerte redentora de Cristo es el culmen de todo el relato joanneo, la «hora» que se oye apenas en Caná y que resonará gloriosa en el Calvario [114].

112. Cfr. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, p. 462.
113. Jn 1, 18.
114. Cfr. Jn 2, 4; 12, 27-28; 13, 1; 17, 1.

[illegible]

penetrados y transformados interiormente por la verdad que, en definitiva, se identifica con Cristo. De ahí que lo que pide el Señor es que el Padre haga semejantes a Él a sus apóstoles. En el centro de esta breve perícopa, el v. 18, dice Jesús: «Como tú me enviaste al mundo, así los he enviado yo». Se establece así la continuidad de la misión salvadora que los discípulos, después de ser consagrados, llevarán a cabo por mandato de Cristo [110].

Los apóstoles, por tanto, reciben la misma misión de Jesús. ¿Y para qué ha sido enviado el Hijo de Dios al mundo? Podemos contestar que para salvarlo, siguiendo en esto también las palabras del Señor recogidas por San Juan [111]. Pero podemos seguir preguntando cómo se lleva a cabo la salvación. Y a esto podemos responder que la misión encomendada está caracterizada por ser una mediación entre Dios y los hombres, y entre los hombres y Dios. Y aquí es donde cabe hablar del sacerdocio de Cristo, de su condición de Sumo Pontífice, que hace de puente. En efecto, Jesús es el Mediador perfecto. Él es «Perfectus Deus et Perfectus homo», en fórmula feliz del Símbolo Atanasiano.

106. Ruega por Sí mismo en los vv. 1-5, por los apóstoles en vv. 6-19 y por la Iglesia entera en vv. 20-26.
107. Cfr. A. FEUILLET, o. c., p. 46 ss.
108. Cfr. A. FEUILLET, Le sacerdoce du Christ et de ses ministres, Paris 1972, p. 112 ss.
109. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, Libertad del hombre en Jn 8, 32, en VARIOS, Dios y el hombre, Pamplona 1985, pp. 641-658; El Evangelio según San Juan. Introducción y exégesis, Pamplona [illegible]
110. Cfr. A. FEUILLET, o. c., p. [illegible]
111. Cfr. Jn 3, 17.

ABREVIATURAS BÍBLICAS

Ab	Abadías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Ba	Baruc
1 Co	1ª Corintios
2 Co	2ª Corintios
Col	Colosenses
1 Cro	1º Crónicas
2 Cro	2º Crónicas
Ct	Cantar
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ef	Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Éxodo
Ez	Ezequiel
Flm	Filemón
Flp	Filipenses
Ga	Gálatas
Gn	Génesis
Ha	Habacuc
Hb	Hebreos
Hch	Hechos
Is	Isaías
Jb	Job
Jc	Jueces
Jds	Judas
Jdt	Judit
Jl	Joel
Jn	Evang. de Juan
1 Jn	1ª Juan
2 Jn	2ª Juan
3 Jn	3ª Juan
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jr	Jeremías
Lc	Lucas
Lm	Lamentaciones
Lv	Levítico
1 M	1º Macabeos
2 M	2º Macabeos
Mc	Evang. de Marcos
Mi	Miqueas
Ml	Malaquías
Mt	Evang. de Mateo
Na	Nahún
Ne	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
1 P	1ª Pedro
2 P	2ª Pedro
Pr	Proverbios
Qo	Eclesiastés (Qohêlet)
1 R	1º Reyes
2 R	2º Reyes
Sal	Salmos
Sb	Sabiduría
Si	Eclesiástico (Sirácida)
So	Sofonías
St	Santiago
Tb	Tobías
1 Tm	1ª Timoteo
2 Tm	2ª Timoteo
1 Ts	1ª Tesalonicenses
1 Ts	2ª Tesalonicenses
Tt	Tito
Za	Zacarías

ÍNDICE BÍBLICO

San Mateo Pág.

San Marcos Pág.

San Marcos Pág.

San Lucas Pág.

San Juan Pág.

1 San Juan Pág.

2 San Juan Pág.

3 San Juan Pág.

Apocalipsis Pág.

ÍNDICE ONOMÁSTICO